Иванов-Разумник

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

1

Иванов-Разумник

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

В трех томах
Том первый



МОСКВА
«ТЕРРА»—«TERRA»
Издательство «Республика»
1997

УДК 1
ББК 60.56+83.3(2)
И20

Подготовка текста,
послесловие и примечания
И. Е. Задорожнюка и Э. Г. Лаврик

Иванов-Разумник
И20 История русской общественной мысли: В 3 т. Т. 1 / Подгот. текста, послесл. и примеч. И. Е. Задорожнюка и Э. Г. Лаврик. — М.: Республика; ТЕРРА, 1997. — 416 с.

ISBN 5-250-02617-6 (т. 1)
ISBN 5-250-02662-1

После многих десятилетий забвения отечественным читателям возвращается одно из оригинальных произведений, опубликованное в начале века и в течение двенадцати лет дополнявшееся автором при переизданиях. Книга уникальна по своеобразию и ясности мысли, по масштабу развернутой в ней панорамы великого века русской литературы — главной выразительницы, как считал Иванов-Разумник, философской, социальной, нравственной мысли в России.

Первый том издания включает «От автора», «Предисловие ко второму изданию», «Введение» и главы I–XI.

Издание адресовано читателям, интересующимся историей русской литературы, философии, культуры.

УДК 1
ББК 60.56+83

ISBN 5-250-02617-6 (т. 1)
ISBN 5-250-02662-1

От автора

История русской общественной мысли есть история русской интеллигенции: этой формулой яснее всего определяется содержание настоящего исследования. Проследить с наиболее общей точки зрения за последовательным развитием общественных, этических и эстетических воззрений, преемственно связанных между собою и образующих непрерывный ряд находящихся в логической связи мировоззрений и "мировоздействий", — это значит составить историю русского сознания, историю русской общественной мысли; проследить за последовательным развитием и разветвлением различных общественных групп, в которых беспрерывно совершается процесс выработки определенных мировоззрений, — это значит составить историю русской интеллигенции. Такова внутренняя сущность и внешняя форма содержания предлагаемой работы.

Подробная разработка намеченной здесь задачи могла бы уместиться только в многотомном исследовании, для которого время еще не настало. Размерами настоящего труда объясняется краткость некоторых характеристик воззрений даже выдающихся представителей русской интеллигенции, но краткость эта не является спутницей недоговоренности, так как возможно бóльшая определенность и доказательность выводов всегда ставились автором на первое место.

Не претендуя на полноту исследования, автор тем в большей степени не претендует и на объективность его. Читатели сами увидят, какой из современных общественных групп принадлежат все симпатии автора, которому было трудно — если не невозможно — избежать субъективного освещения изучаемых фактов из жизни русской интеллигенции. Изучать эти факты sub specie aeterni[1], с полным научным бесстрастием — еще не пришла пора; но если читатель не найдет в этой книге мертвого *бесстрастия,* то, быть может, он отдаст справедливость желанию автора — достичь полного *беспристрастия,* руководствуясь которым автор одновременно и подчеркивал сильные стороны враждебных его основной точке зрения мировоззрений, и вскрывая слабые стороны мировоззрений особенно ему близких и дорогих.

---

[1] С точки зрения вечности *(лат.).* (Здесь и далее перевод иноязычных выражений выполнен для настоящего издания. Соответствующие сноски обозначены арабскими цифрами. Арабскими же цифрами обозначены постраничные сноски самого Иванова-Разумника. Звездочками отмечены примечания к тексту, помещенные в конце каждого тома. — *Ред.*)

Предисловие ко второму изданию*

В настоящем, втором издании "Истории русской общественной мысли" восполнены некоторые пробелы первого издания, хотя и не отмеченные критикой, но ясные самому автору. В первом томе прежде всего прибавлена новая глава о декабристах, посвященная анализу различных течений декабризма и связи их с предшествующим и последующим развитием русской интеллигенции; затем восполнен наиболее крупный пробел — прибавлена новая глава о Чаадаеве, о котором в первом издании было всего несколько строк. Должен заметить, что последний пробел в первом издании был намеренным, так как Чаадаев представлялся мне настолько резко индивидуальным явлением, что ему не могло быть места в истории *общественной* мысли; был Чаадаев, но не было и не могло быть "чаадаевщины", а потому приходилось опускать Чаадаева при изучении развития мировоззрений общественных групп русской интеллигенции, хотя громадное значение самого Чаадаева являлось неоспоримым. Аналогичные случаи бывали сплошь и рядом: так, например, в "Очерках по истории русской культуры" П. Милюков проходит мимо такого громадного явления, каким был Великий Новгород, не находя ему места в своей истории форм культуры в рамках развития московской великокняжеской государственности. Однако пропуск Чаадаева все более и более казался мне явным пробелом в истории русского сознания; выходом из этой дилеммы явилось то понимание значения Чаадаева, которое читатель найдет в главе, посвященной Чаадаеву: последний является одновременно и резко индивидуальным явлением, и необходимым звеном в развитии русской общественной мысли.

Таковы наиболее существенные дополнения первого тома. Во втором томе прибавлена глава о Гл. Успенском, на произведениях которого удобнее всего изучать разложение идеалов народничества семидесятых годов; затем глава об идеалистическом течении конца XIX века значительно дополнена историей развития русской философской мысли последних лет. Наконец, в разных главах обоих томов сделаны более или менее значительные дополнения, перечислять которые здесь нет ни возможности, ни необходимости.

Несмотря на все эти дополнения, остался еще целый ряд проблем истории русской общественной мысли, намеренно не затронутых в этой книге: такова, например, вся история развития русского анархизма, начиная от славянофилов, проходя через Бакунина, Кропоткина, Толстого и кончая Достоевским и современными романтическими анархистами; такова, например, история развития русского утопического социализма, история русских сенсимонистов тридцатых годов, фурьеристов сороковых годов, история петрашевцев. Причины подобного намеренного пробела указаны в самой книге (см. т. II, с. 106, 287 и 505); вопросы эти требуют особого обширного исследования, которое и будет дано в ближайшем будущем пишущим эти строки под заглавием "История русского социализма и анархизма". Наконец, еще один вопрос требовал более подробной разработки, чем та, которая дана ему в настоящей книге, — это вопрос об интеллигенции, о существе и строении этой социальной группы. Решение этого сложного вопроса только намечено в нескольких страницах Введения (см. "Что такое интеллигенция?". Т. I. С. 1—10); подробному развитию этого вопроса посвящена мною особая работа, выпускаемая в свет одновременно с настоящим изданием под заглавием *Что такое "махаевщина"?* ("К вопросу об интеллигенции"). Отсылаю к этой работе читателей, желающих получить доказательства внесословного и внеклассового строения интеллигенции.

В заключение мне хотелось бы немного остановиться на некоторых из возражений, сделанных против основной идеи настоящей книги. Из ряда появившихся до сих пор рецензий и статей, вызванных первым изданием "Истории русской общественной мысли", особенное внимание останавливают две: небольшая статья г. Франка "К характеристике русской интеллигенции" ("Речь"*, 1906, № 224) и обширная статья г. Волжского "Новая книга о русской интеллигенции" ("Русская Мысль"*, 1907, кн. VI).

Остановлюсь сперва на статье г. Франка, который начинает с признания "бесспорного достоинства" настоящей книги в том отношении, что центральным понятием ее является понятие *мещанства в этическом смысле;* борьбою с мещанством в указанном смысле является вся история русской интеллигенции и русской общественной мысли. Г. Франк готов признать, что "такое этическое или философское истолкование общественных течений, вместо обычного социального или политического, является ценной новостью", но в то же самое время он подчеркивает и некоторую неправильность постановки вопроса. "*Мещанству* автор противопоставляет, — пишет г. Франк, — с одной стороны, философскую категорию *индивидуализма,* с другой стороны, реальное, общественно-историческое явление — *русскую интеллигенцию.* Уже с чисто логической точки зрения тут очевидна погрешность — отсутствие определенного принципа классификации..." И это ошибочное противопоставление, по мнению критика, является не только формально-логическим

lapsus'ом[1], но следствием "непродуманности и неясности в понимании существа вопроса". Дело в том, что понятие *интеллигенции,* заявляет г. Франк, не модифицировано автором параллельно видоизменению понятия *мещанства:* в этом основная и первичная ошибка. Если бы такое модифицирование было произведено, если бы на место обычного значения интеллигенции как известной социальной группы "было, — продолжим словами г. Франка, — поставлено понимание интеллигенции как идеального собирательного названия для всех людей, обладающих оригинальной духовной жизнью или стремящихся к торжеству индивидуализма, — тогда и только тогда было бы правомерно противопоставление "интеллигенции" "мещанству"... А между тем автор подчеркивает социально-исторический характер интеллигенции...

Прежде чем идти дальше, остановимся на этих положениях г. Франка: необходимо указать, что сам критик сделался жертвой если и не формально-логического lapsus'a, то по крайней мере — жертвой явного недосмотра. Где нашел он, что *философской* категории мещанства автор противопоставляет *общественно-историческое явление* — интеллигенцию? Позволю себе отослать читателей к с. 14—15 первого тома, где они убедятся, что философскую категорию мещанства я противопоставляю философской категории индивидуализма, а социально-этическую группу мещанства — социально-этической группе интеллигенции; чтобы уничтожить всякие недоразумения, я особенно подчеркиваю этот двойной смысл понятия мещанства, разграничивая мещанство как группу и мещанство как основное свойство этой группы. "Мещанство как понятие объекта и мещанство как понятие атрибута, — говорю я в указанном месте, — к сожалению, не различаются на русском языке (например, так, как различаются "интеллигенция" и "интеллигентность"), но читателю нетрудно будет в дальнейшем отличать по самому смыслу речи, говорится ли о мещанстве как о группе или как о духовной сущности этой группы..." Мне казалось, что таким подчеркиванием двойного смысла понятия "мещанства" устранена всякая возможность недоразумения; во всяком случае, не могу признать себя виновным в неясности хотя бы по одному тому, что другими критиками и рецензентами эта моя мысль понята совершенно правильно (см., например, рецензии в "Вестнике Европы"*, 1907, № 3 и в "Историческом Вестнике"*, 1907, № 2). Поэтому упрек в формально-логическом lapsus'e я могу с чистой совестью вернуть моему уважаемому критику...

Но если так, то оказывается висящим в воздухе и последующее обвинение меня г. Франком в "непродуманности и неясности" понимания существа вопроса, теряют значение и последующие "если бы" моего критика. Понятие интеллигенции у меня именно и "модифицировано параллельно видоизменению

[1] Ошибка, ляпсус *(лат.)*.

понятия мещанства", под интеллигенцией я и подразумеваю — что и подчеркиваю неоднократно в своей книге — именно "собирательное название всех людей, стремящихся к торжеству индивидуализма"... Но при этом действительно я стоял и стою на той точке зрения, что "собирательное название людей" в данном случае тождественно определенной социально-этической группе; в этом мы диаметрально расходимся с г. Франком. Последний не желает признать, что русскую интеллигенцию отличает от мещанства именно "оригинальность духовной жизни", "стремление к торжеству индивидулизама" — то есть, иными словами, именно антимещанство. "Позволительно усомниться в реальности подобной невиданной социальной группы, — замечает г. Франк, — которая почему-то именно полтораста лет тому назад родилась для борьбы с вековечным злом человеческой жизни — узостью, посредственностью и безличностью. Позволительно утверждать, что такой группы никогда не существовало и существовать не может — по той простой причине, что не только подлинное обладание оригинальностью и развитой индивидуальностью, но даже действительное понимание этих ценностей и вкус к ним могут быть присущи лишь отдельным личностям и никогда не могут составлять монополии какой-либо социальной группы..." И это возражение г. Франка представляется мне в значительной мере основанным на недоразумении.

Начать с того, что хотя интеллигенция и есть социальная группа, но она в то же время есть группа абстрактная: само построение понятия этой группы является типично номиналистическим. Напрасно поэтому г. Франк говорит об этой социальной группе как о чем-то едином, цельном, как о некоем конкретном организме, родившемся в середине XVIII века для борьбы с мещанством; такая терминология допустима только как facon de parler[1], и только как таковым я пользуюсь ею в своей книге. Бесспорно, что обладание духовной оригинальностью и развитой индивидуальностью не может составлять монополии какой бы то ни было группы; но не менее бесспорно наше право назвать "интеллигенцией" сумму лиц, стоящих на известном уровне развития индивидуальности: именно поэтому интеллигенция и определена мною как группа этически антимещанская. Это не значит, что — как комментирует г. Франк — сама интеллигенция *абсолютно* чиста от мещанства, "от этого общечеловеческого зла"... На свете нет ничего абсолютного, кроме абсолютного нуля — так сказал или, по крайней мере, так мог сказать Козьма Прутков; поэтому и я отнюдь не имею намерения считать интеллигенцию группой "абсолютно" антимещанской... Напротив того, в своей книге я неоднократно подчеркиваю невозможность проведения резкой демаркационной линии между различными социально-этическими группами:

---

[1] Пароль, ключевое слово *(фр.)*. (Здесь и далее перевод с французского А. Б. Гофмана. — *Ред.*)

между ними не может не существовать и должна существовать постоянная внутренняя диффузия. Кроме социально-экономической группировки и рядом с ней должна иметь место и группировка социально-этическая; согласно последней в моей книге намечена некоторая условная схема, которая представляется мне довольно широкой и во всяком случае не стремящейся втиснуть действительность на прокрустово ложе теоретичности. А именно, в основании и подпочве лежит широким пластом группа людей "растительной жизни"; анализу и изображению этой социально-этической группы посвятили много страниц Гоголь, Гончаров, Островский и др. (см. в настоящей книге т. I, гл. V и т. II, гл. I). Эта "растительность" служит фундаментом для "мещанства" — в смысле понятия объекта, а не атрибута; в главе о Гоголе и Гончарове я и останавливаюсь на явлении диффузии между двумя этими группами и на явлении перехода от "растительности" к "мещанству". Далее: это же самое "мещанство", обладающее известным уровнем знания и внешних форм цивилизации, является нам под видом "культурного общества" (в кавычках), которому мною посвящена целая особая глава, трактующая об эпохе общественного мещанства (т. II, гл. V). Наконец, та социально-этическая группа, представители которой уже преодолели "мещанство", обозначается мною именем интеллигенции, которая и является поэтому группой *типично антимещанской*. "Типично" — это еще не значит "абсолютно"; настолько не значит, что в настоящей книге немало места посвящено анализу промежуточного состояния между "мещанством" и "интеллигенцией" как группами, или между мещанством и индивидуализмом — как основными свойствами этих групп (см. особенно главу о "лишних людях" — т. I, гл. V). Такова основная схема, достаточно ясно, как мне кажется, проведенная через всю "Историю русской общественной мысли"; имея ее в виду, читатель сам может убедиться в необоснованности возражений г. Франка.

Кстати отметить еще одно его возражение, относящееся именно к этому разграничению интеллигенции от мещанства и к принципу признания антимещанства интеллигенции; это возражение делает не один г. Франк (см. "Критическое Обозрение"*, 1907, № 1 и ср. "Русские Ведомости"*, 1907, № 82), а потому тем внимательнее надо отнестись к одному и тому же пункту, вызывающему возражения с двух разных сторон. Г. Франк указывает на следующую "неясность" настоящей книги: в ней "понятия "мещанства" и "индивидуализма" берутся то в своем основном, чисто формальном значении, совместимом с любым содержанием (оригинальность и самобытность, как и традиционность и безличность, возможны, конечно, в соединении с любым мировоззрением), то связываются с совершенно определенным миросозерцанием (именно "прогрессивным" в политическом смысле). Благодаря этому получаются, например, такие курьезы, что Белинский попадает в разряд "мещан"

в ту минуту, когда пишет "Бородинскую годовщину"... Опять-таки не могу признать себя автором указанного "курьеза" и возвращаю все авторские права на него моему критику, ибо нигде и никогда я не связывал индивидуализм с "прогрессивными" политическими взглядами; наоборот, я часто подчеркивал, что даже революционное миросозерцание может быть антииндивидуалистическим (см., например, всю шестую главу второго тома, посвященную марксизму). Это, разумеется, не значит, что оно является поэтому "мещанским", как будет выяснено несколькими строками ниже; но во всяком случае ясно, что никакая "прогрессивность" не имеет за собою монополии индивидуализма, равно как и наоборот, никакая реакционность не имеет за собою privilegium odiosum[1] антииндивидуализма: дело не в реакционности и прогрессивности, а в этических идеалах их представителей. Пример с Белинским является наилучшей иллюстрацией этого положения, и ссылкой на Белинского г. Франк опровергает сам себя: достаточно указать, что именно эпоху "Бородинской годовщины", именно наиболее "реакционную" для Белинского эпоху 1838—1841 гг. я называю эпохой "избавления от мещанства" и Белинского в частности, и русской интеллигенции тридцатых годов вообще (см. т. I, с. 253—254 и 258—259 настоящего издания)... Белинский действительно был близок к "мещанству" в эпоху своего фихтианства, в эпоху своего преклонения пред "внутренней жизнью"; в этом сопоставлении "мещанства" с именем "неистового Виссариона" г. Франк мог бы с бо́льшим правом увидеть "курьез", если бы ему не преграждало дорогу то авторское понимание "мещанства", о котором речь была выше: мещанство, как группа, не отделено от интеллигенции непереходимой китайской стеной, интеллигенция не есть группа *абсолютно* антимещанская. Элементы "мещанства" — этого "вековечного зла человеческой жизни", по выражению самого г. Франка, — есть всегда и в каждом из нас; чем сильнее выражены эти элементы, тем ближе человек к "мещанству" и тем дальше от "интеллигенции". В восьмидесятых годах минувшего века эти элементы распустились таким пышным цветом, что почти вся русская интеллигенция обратилась в "культурное общество", в толпу мещан, дикарей высшей культуры. И если подобный casus fatalis[2] возможен, как временное явление, по отношению к целой социально-этической группе, то тем более он вероятен в отношении отдельных представителей этой группы. Такое временное мещанство было уделом и Белинского: он силился одно время во что бы то ни стало быть мещанином (см. т. I, с. 266—267); в свое время такая участь постигла и Писарева (см. т. II, с. 81); даже Толстой не избегнул соприкосновения с этим "вековечным злом человеческой жизни" (см. т. II, с. 241). Если г. Франк во всем этом увидит только "курьез", то это будет

[1] Печальное преимущество *(лат.)*.
[2] Фатальный случай *(лат.)*.

значить, что мы с ним совершенно расходимся в оценке возможного влияния мещанства даже на величайших представителей интеллигенции... А если это так, то падает и еще одно обвинение, возводимое г. Франком на мою книгу: "Главный недостаток книги г. Иванова-Разумника сводится к тому, что автор стремится дать апологию русской интеллигенции, тогда как его собственные взгляды по существу вынуждают его дать ее критику..." Уже одно признание диффузии между мещанством и интеллигенцией показывает, что ни о какой апологии не может быть и речи; неужели же такой апологией является одно признание интеллигенции типично (не "абсолютно") антимещанской группой? Стоя на точке зрения г. Франка, на это необходимо дать утвердительный ответ.

Мы слышали утверждения г. Франка, что такой идеальной, этически антимещанской преемственной социальной группы русской интеллигенции — никогда не существовало и существовать не может... И, однако, она существует... Это настолько неоспоримо, что сам г. Франк приходит обходными путями к признанию этой истины; его обходный путь заключается в разделении интеллигенции на козлищ и овец, на "интеллигенцию в узком смысле" и "интеллигенцию в широком смысле". Интеллигенция в широком смысле, по определению г. Франка, "есть чисто идеальное собирательное понятие совокупности лиц, обладающих оригинальным духовным складом, углубляющих и расширяющих понимание жизни"; интеллигенция же в узком смысле "есть действительно социальная группа, народившаяся лишь в 60-х годах, тесно сплоченная и психологически весьма однородная группа отщепенцев и политических радикалов"... (Заметим в скобках, что "интеллигенцию в узком смысле" г. Франка следовало бы назвать именно интеллигенцией в широком смысле, и наоборот; но, конечно, г. Франк волен сам в своей терминологии.) Эти два типа интеллигенции не имеют между собою решительно ничего общего в своем отношении к "мещанству"; более того, если интеллигенцию в широком смысле характеризует антимещанство, то интеллигенция в узком смысле отличается, по мнению моего критика, именно типичным мещанством: "самая характерная психологическая ее черта — это внутренняя сплоченность, идейная солидарность и вытекающий отсюда консерватизм, поглощение личности традициями группы, т. е. именно... "мещанство" в том смысле, который придает этому понятию г. Иванов-Разумник"... А потому постоянным мотивом истории русской культуры является глубокий и труднопреодолимый антагонизм между этими двумя интеллигенциями...

Все это любопытно во многих отношениях. Во-первых, интересно отметить, что только что усумнившись, как мы видели, в существовании антимещанской русской интеллигенции, г. Франк тут же рядом создает свою антимещанскую "интеллигенцию в широком смысле"! Я говорю: blanc bonnet, г. Франк

возражает: bonnet blanc[1], думаю, что спорить нам не из-за чего: мы оба признаем существование внеклассовой и внесословной антимещанской интеллигенции. Мы оба признаем и ее преемственную связность: недаром же г. Франк указывает, что интеллигенцией в широком смысле являются Пушкин, Лермонтов, Белинский, Герцен, Тургенев, Достоевский, Толстой, Чехов, то есть ряд людей, "углубляющих и расширяющих (разумеется, преемственно!) понимание жизни"... Но дальше у нас начинаются разногласия. Так, например, я совершенно отказываюсь понимать, какой критерий служит г. Франку при его распределении овец одесную и козлищ ошую? Пушкин, Лермонтов — это настоящая "интеллигенция в широком смысле", это антимещане; ну а Пестель, Рылеев, Николай Тургенев — кто они такие? Они не "интеллигенция в узком смысле", впервые зародившаяся в шестидесятых годах; но они и не интеллигенция в широком смысле, ибо последнюю, по г. Франку, интересуют главным образом философско-этические и этико-эстетические, а не морально-политические и социально-политические идеалы. Поэтому целый ряд типичнейших и замечательнейших представителей русской интеллигенции не попадает ни в одну из интеллигенций г. Франка... Нет сомнения, например, что идеалы декабристов были именно социально-политические, а вовсе не философско-этико-эстетические; и перед этим громадным явлением декабризма г. Франк вполне беспомощен со своим крайне неопределенным критерием. Этот один пример, думается мне, вполне ясно вскрывает основную ошибку г. Франка: она заключается в попытке разъединить неразъединимое. Общеизвестен анекдот про одного экзаменуемого по химии студента, который на вопрос, что произойдет с хлором (Cl) при нагревании, ответил: "*C* улетучивается, а *l* остается"... Именно в такую же ошибку впадает и г. Франк, пытаясь разделить интеллигенцию на две части, из которых первая (интеллигенция в узком смысле, со своими социально-политическими идеалами) должна "улетучиться" из русской общественной жизни, а вторая (интеллигенция в широком смысле, со своими философско-этико-эстетическими идеалами) должна остаться на вечные времена. "...Мы полагаем, — заявляет г. Франк, — что роль интеллигенции в узком смысле в значительной мере сыграна и что она живет лишь устаревшими традициями, тогда как интеллигенция в широком смысле имеет некоторое вечное значение и только начинает в наше время оказывать более глубокое влияние на умы..." Итак, *C* улетучивается, а *l* остается — таково будущее этих двух интеллигенций, но и в настоящее время *C* и *l* находятся, по мнению моего критика, в постоянном глубоком антагонизме, особенно подчеркиваемом г. Франком; мы видели, что этот антагонизм он считает постоянным мотивом истории русской культуры. "Факты налицо, и их незачем скрывать, — говорит

---

[1] Белый колпак; колпак белый *(фр.)*.

он. — Герцен называет эту "новую интеллигенцию" "потомками Аракчеева" и "Собакевичами революции", Тургенев не может с ней примириться.., Достоевский казнит ее.., Толстой от нее отрекается, Чехов ее не терпит и персифлирует"*... И наоборот, "интеллигенция в узком смысле платит им той же монетой. Известно враждебное отношение радикалов шестидесятых годов к Герцену и Тургеневу; Писарев, при всеобщем одобрении, развенчивает Пушкина; Михайловский, типичный философ-публицист этой интеллигенции в узком смысле, бранит Чехова" и т. д. и т. д. Действительно, все эти факты налицо и их не только незачем скрывать, но, наоборот, необходимо особенно подчеркивать; но из них получаются совсем не те выводы, на которые рассчитывает г. Франк. Последний видит в этом антагонизме вечную вражду между "культурниками" и "политиками", как можно для краткости назвать его интеллигенцию в широком смысле с ее философско-этико-эстетическими запросами и интеллигенцию в узком смысле с ее социально-политическими идеалами; конечная победа уготована "культурникам", которые останутся в русской жизни и после того, как "политики" улетучатся... Едва ли все это так. Возьмем, например, Герцена и шестидесятников. В своем месте я указал на отмечаемое г. Франком общеизвестное отношение шестидесятников к Герцену и Герцена к "Собакевичам нигилизма" (см. т. II, с. 95); этот эпизод чрезвычайно характерен для уяснения смысла нигилизма шестидесятых годов, но в то же время напрасна попытка г. Франка заключить всю русскую разночинную интеллигенцию в скобки нигилизма. Обратить всех "политиков" в "Собакевичей нигилизма" настолько же невозможно, как поместить всех "культурников" в скобки "Маниловых эстетизма". Культурники нередко становились такими "Маниловыми эстетизма" (вспомним хотя бы В. Боткина в 50 и 60-х гг.), и в свое время Писарев изрек за это анафему на весь эстетизм. Ошибка Писарева в настоящее время ясна; не ясно ли в таком случае, что и г. Франк впадает в совершенно такую же по существу ошибку, с той только разницей, что в своей оценке плюсы он заменяет минусами, и обратно?

Мне думается, что и социально-политические Собакевичи, и культурно-эстетические Маниловы не должны мешать нам ценить высоко Герцена и Чернышевского, Михайловского и Достоевского... Было время, когда Чернышевский язвил Герцена за его "культурничество", теперь г. Франк строго осуждает Михайловского за его "политику" (в условленном нами смысле); для пишущего эти строки вполне несомненно, что только синтез "политики" и "культурничества", т. е. синтез социально-политических идеалов и философско-этико-эстетических стремлений, является единственно желательным путем русской интеллигенции, наиболее широкой точкой зрения. На ней я и стою в своей книге. И каково бы ни было мое отрицательное отношение к интеллигентской кружковщине, к идейному сек-

тантству, к групповой нетерпимости и узости, но проглядывать из-за этих явлений громадное значение "политики" — значило бы из-за деревьев не видеть леса. Несомненно, что среди многих интеллигентов, твердо и бесповоротно уверовавших в ту или иную догму и приходящих в ужас от малейшего веяния критики, немало самых настоящих мещан; но они и не входят в группу интеллигенции, для которой творчество есть альфа и омега бытия. Эта интеллигенция, вопреки г. Франку, не есть только одна какая-то "интеллигенция в широком смысле", ведущая борьбу с такими "мещанами" (!), как Чернышевский, Лавров и Михайловский; дух творчества одинаково витает над всеми ними, над Пестелем и Пушкиным, Н. Тургеневым и Белинским, Герценом и Чернышевским, Толстым и Лавровым, Достоевским и Михайловским... Делить эту группу людей на какие-то две части, ставить пред одной плюс, а пред другой минус, одну обрекать на гибель, а другую на процветание — значит пытаться разъединить неразъединимое, утверждать, что *C* улетучивается, а *l* остается...

Оставляю без возражения ряд отдельных мнений и утверждений г. Франка — например, его в высшей степени несправедливую и узкую оценку Михайловского, — так как цель настоящих страниц не полемика с отдельными взглядами, а ответ на критику понятий и положений, лежащих в основе этой книги. Эти основные понятия — индивидуализм, мещанство и общественность. Мне казалось, что их взаимоотношение очерчено в книге достаточно ясно; однако некоторые возникшие недоразумения заставляют еще раз остановиться на этом вопросе. Для этого, прежде чем перейти к статье г. Волжского, я остановлюсь только на одном небольшом, но чреватом недоразумениями замечании рецензента настоящей книги в "Русских Ведомостях" (1907, № 82). Указывая на роль и значение в этой книге понятий "индивидуализма" и "мещанства", анонимный рецензент отмечает, что "автор нередко заносит в ту или другую категорию литературные произведения, которые, по общепринятому мнению, относятся к явлениям иного порядка. Говоря о Радищеве, например, он особенно отмечает отвлеченный характер того человека, естественные права которого защищал автор "Путешествия". Противоположным Радищеву явлением был Державин, который имел в виду реальную личность, т. е. боролся за индивидуальность. А так как противоположностью индивидуализма является мещанство, то, следовательно (автор этого, впрочем, не говорит en toutes lettres[1]), Радищев должен считаться защитником идеи мещанства. Какое бы толкование ни придавать рассуждениям автора, но читатель никогда не помирится с посылками, позволяющими сделать вывод о принадлежности Радищева к мещанству, то есть к чему-то "узкому, плоскому и безличному". Следовательно, или в терминологии автора есть

[1] Буквально *(фр.)*.

какой-то дефект, или в классификации общественных явлений по указанным категориям допущена произвольность"... Или, прибавлю от себя, ошибка коренится не в посылках, а в выводе, который навязывается автором приведенных строк читателю.

Ошибка указанного вывода заключается в том, что, согласно терминологии этой книги, "индивидуализму" противопоставляется не только "мещанство", но и "общественность" (см. Введение, т. I, с. 21—22); наоборот, общественность и индивидуализм часто вместе противопоставляются мещанству (см., например, т. I, с. 240—241). Уже одно это замечание показывает, что все вышеприведенные "а так как" и "следовательно" теряют свою силу: Радищев поэтому не только не является защитником идеи мещанства(!), но как раз наоборот, как я "en toutes lettres" и высказываю в своей книге. Бывают случаи, когда и общественность становится мещанством, как это было, например, у наших дарвинистических социологов (см. т. II, гл. III); общественники же XVIII столетия были одновременно и антимещанами и отчасти антииндивидуалистами. Останавливаюсь на этой ошибке неизвестного рецензента потому, что она однозначна с отмеченной выше ошибкой г. Франка, указывавшего на разные "курьезы при классификации общественных явлений по означенным категориям; я отметил уже тогда, что самое революционное мировоззрение может быть антииндивидуалистическим, из чего, однако, вовсе не следует, что оно является "мещанским"...

Перехожу теперь к отмеченной выше статье г. Волжского, о которой, впрочем, скажу всего несколько слов: статья г. Волжского вызывает слишком много принципиальных возражений, для того чтобы можно было на нее ответить в настоящем предисловии; ограничусь поэтому только выяснением наиболее существенных разногласий. Часть возражений г. Волжского не могу не признать справедливыми: он совершенно верно отмечает некоторые пробелы настоящей книги; выше мною указано, что пробелы эти или восполнены в настоящем издании (независимо от указаний г. Волжского), или будут восполнены в ближайшем будущем в особой работе по истории русского социализма и анархизма. Но г. Волжский ошибается, когда хочет объяснить эти пробелы неправильностью критерия, на основании которого то или иное литературно-общественное явление или изучается, или обходится автором настоящей книги: он ошибается, утверждая, что я измеряю *значительность* идейного содержания *распространенностью* его. Действительно, в своем "Введении" к книге я оговариваюсь, что сравнительно небольшие размеры настоящего труда являются теми чисто внешними рамками, которые не дают возможности детально изучить все громадное число "проселочных дорог" истории русской интеллигенции; я указывал и указываю, что детальная разработка такой задачи — дело далекого будущего. Но это вовсе не значит, что распространенность того или иного идейного течения является для автора настоящей книги мерилом его внутрен-

ней ценности; сам г. Волжский констатирует, что в основе книги лежит "строго продуманная схема", а во "Введении" достаточно ясно мною выяснено, что служит ариадниной нитью всего настоящего исследования. А потому как раз наоборот: распространенность идейного течения является в моих глазах одним из последних факторов при определении его значительности в истории русской общественной мысли. И если г. Волжский в подтверждение своей мысли указывает на то, что в моей книге "Бердяеву или Струве уделено более внимания, чем Вл. Соловьеву или Мережковскому", что "о Гончарове целая глава, а Островского чуть удается коснуться, и то вскользь", то, по моему мнению, эти примеры доказывают как раз противоположное тому, что желает доказать г. Волжский: неужели же "распространенность" Гончарова больше, чем Островского, а Бердяева больше, чем Мережковского? Не наоборот ли? Что же касается того факта, что в моей книге нет отдельных характеристик деятелей славянофильства и духовных наследников его, нет изучения Хомякова, К. Аксакова, Аполлона Григорьева, Вл. Соловьева и др., то, как я уже сказал, подробное изучение мировоззрения этих деятелей будет иметь место в особой моей работе, посвященной истории социализма и анархизма. Но кроме этой чисто формальной причины есть и другая, более важная: задачей настоящей книги являлось изучение истории русской *общественной* мысли, а русская общественная мысль XIX века была в общем несомненно социалистичной; вот почему на социализм и на предшественников русского социализма мною было обращено наибольшее внимание. И в этом случае я не могу признать себя виновным ни с методологической, ни с фактической стороны.

Вот то немногое, что я могу ответить на обширную статью г. Волжского; это не значит, конечно, что в остальном я разделяю его положения. Но в настоящем предисловии я останавливаюсь только на тех вопросах или недоумениях, освещение и разъяснение которых может способствовать более ясному пониманию исходных положений настоящей работы. Всякая новая терминология, как бы ясна она ни была, не может не вызвать в первое время тех или иных недоразумений или ошибок, выяснение которых представляется особенно существенным: на такой "новой" терминологии построена и лежащая перед читателем книга, почему я и остановился так долго именно на освещении этой стороны вопроса. К тому же все остальное содержание книги не вызвало до сих пор никаких заслуживающих быть отмеченными возражений.

Иванов-Разумник

Октябрь, 1907 г.
Спб.

Введение

I

Что такое интеллигенция?

"Интеллигенция есть орган сознания общественного организма" — так в добрые, старые времена определяла значение интеллигенции так называемая органическая теория общества*, в настоящее время окончательно отвергнутая; тем не менее мы всецело принимаем такое определение, обращая, однако, внимание не на его неудачную внешнюю форму, а на его глубокий внутренний смысл. История русской интеллигенции есть история русского сознания именно потому, что первая является носительницей второго. Глубоко прав по существу дела был И. Аксаков, определявший интеллигенцию как "самосознающий народ" и указывавший, что интеллигенция "не есть ни сословие, ни цех (мы бы прибавили теперь: ни класс), ни корпорация, ни кружок... Это даже не собрание, а совокупность живых сил, выделяемых из себя народом...".

Интеллигенция есть орган народного сознания, интеллигенция есть совокупность живых сил народа... Мы принимаем эти определения, но в то же самое время не можем не отметить их неопределенности; эти верные, но расплывчатые формулы нуждаются в более резком отграничении и ограничении. В чем выражается народное сознание? В чем сказываются живые силы народа? Вот вопросы, на которые прежде всего нужно ответить; необходимо ограничить термин "интеллигенция" вполне определенными рамками, отграничить его от соседних понятий ясно проведенной линией. Иначе говоря, надо прежде всего найти основные признаки определяемого нами понятия.

Первым и главным из этих признаков является следующий: интеллигенция есть прежде всего определенная общественная *группа;* этот признак дает возможность установить исходный пункт истории интеллигенции и,

в связи с последующими признаками, определить время зарождения русской интеллигенции, точку начала ее истории. Этот признак указывает на существенное различие между отдельными "интеллигентами" и интеллигенцией как группой. Отдельные "интеллигенты" существовали всегда, интеллигенция появилась только при органическом соединении отдельных интеллигентов в цельную, единую группу. Люди, характеризуемые определенной суммой выработанных трудом знаний или определенным отношением к основным этико-социологическим вопросам, всегда существовали и всегда будут существовать, но они еще не образуют собой интеллигенции как группы. Так, например, отдельными русскими "интеллигентами" были в XVI веке князь Курбский, Иван Грозный, Феодосий Косой, этот типичный русский анархист; в XVII веке — Матвеев, Котошихин, Хворостинин; в начале XVIII — Петр I, Татищев, Ломоносов и т. п.; однако ни в шестнадцатом, ни в семнадцатом, ни в восемнадцатом веке в России не было интеллигенции, как определенной социальной группы. Точно так же и в настоящее время могут быть отдельные "интеллигенты", обладающие высокой суммой выработанных трудом знаний, но не входящие в группу интеллигенции; мы увидим ниже, что ученейший академик и профессор может не принадлежать к интеллигенции в принимаемом нами смысле этого слова; по верному замечанию Лаврова, термин "интеллигенция" отнюдь не связан с понятиями о каких бы то ни было профессиях. К группе интеллигенции может принадлежать полуграмотный крестьянин, и никакой университетский диплом не дает еще права его обладателю причислять себя к ней. Ниже мы еще остановимся на этом вопросе, а теперь проследим дальше, каковы следующие основные признаки исследуемого нами понятия.

Итак, интеллигенция есть определенная общественная *группа;* это условие необходимое, но еще недостаточное для характеристики понятия "интеллигенция". Подобно тому как всегда существовали отдельные "интеллигенты", так же точно всегда существовали и тесно сплоченные группы наиболее образованных людей своего времени, объединенные или солидарностью программ, или солидарностью действий. Так, например, в России в XV веке были группы "интеллигентов" своего времени, объединенные, с одной стороны, вокруг Нила Сорского, с другой — вокруг Иосифа Волоцкого; все религиозные разноречия последующих веков русской жизни всегда

концентрировались в тех или иных группах, объединенных той или иной идеей. Таким же образом и политические разногласия дифференцировали русских людей на отдельные группы; так, например, уже с XVI века начинается ясно выраженное западническое течение в определенной группе "интеллигентов"; так, мы имеем партию приверженцев Максима Грека*; в начале XVII века видим так называемую польскую партию среди бояр (Салтыковы)*, далее, имеем киевскую школу*, наконец, в начале XVIII века видим группу шляхетства* и кружок Татищева*. Но, однако, несмотря на все это, мы не можем начать историю русской интеллигенции как социальной группы ни с Нила Сорского, ни с Ломоносова, ни с Татищева, ни с Петра Могилы: все эти отдельные, разрозненные группы не связаны друг с другом тесной преемственностью — ни логической, ни хронологической; это отдельные эпизоды, крайне важные для истории русской культуры, но не имеющие отношения к истории русской интеллигенции.

Итак, вот второй основной признак интеллигенции — *преемственность;* интеллигенция есть группа преемственная, или, говоря языком математики, она есть функция непрерывная. Такая группа русской интеллигенции существует с середины XVIII века; с тех пор, со времен Новикова, Фонвизина и Радищева, русская интеллигенция живет уже полтораста лет; она растет, развивается, она иногда делится на подгруппы, но ее развитие — непрерывно, она как группа — преемственна. Одна общая идея (какая — мы увидим ниже) связывает эту группу в непрерывное целое; кроме того, независимо от этой общей идеи, русскую интеллигенцию с середины XVIII века связывает общее действие — борьба за освобождение. Эта вековая эпическая борьба спаяла русскую интеллигенцию в одну массу, обладающую невероятной силой сопротивления; эта борьба закалила русскую интеллигенцию, как огонь закаляет сталь; эта борьба выковала из русской интеллигенции такое оружие, какого нет и не может быть в иных странах, у других народов.

Определив интеллигенцию как группу преемственную, мы этим самым поставили исторические пределы нашему исследованию: история русской интеллигенции ведет свое начало от группы, впервые поставившей своим девизом борьбу за народное освобождение, от группы, сперва бессознательно, потом и сознательно поставившей своей целью политическую, социальную и духовную революцию.

Вторая половина XVIII века послужила только предисловием к этой истории, которую лишь XIX век развернул во всей ее широте. Изучению этого вопроса посвящена история русской общественной мысли, но и не приступив к ее подробному изучению, мы заранее можем указать еще на два характерных признака русской интеллигенции: это ее *внесословность и внеклассовость.*

Эти два признака, между прочим, уже окончательно отделяют преемственную группу интеллигенции от существовавших ранее религиозных или политических общественных групп в России: все эти группы были или сословными, или классовыми. Впервые интеллигенция XVIII века сумела отречься от классовых интересов и тем самым, будучи сословной по составу, оказаться внесословной по намеченным целям. Группа общественных деятелей с Новиковым во главе и с Радищевым в виде эпилога, бывшая зерном русской интеллигенции, была по своему составу дворянско-землевладельческой, то есть сословно-классовой; однако классовые, то есть в данном случае землевладельческие интересы, приносились этой группой в жертву общему идеалу; сословные цели выбрасывались за борт мировоззрения. Будучи в это время сословной и классовой по составу, русская интеллигенция в то же время была глубоко внеклассовой и внесословной по намеченным задачам, по исповедуемым идеалам. Конечно, эта "сословность" не могла не отразиться на мировоззрении; разумеется, влияние класса не могло не сказаться на взглядах самых передовых людей; но дело не в частностях мировоззрения, а в общей его тенденции, а с этой точки зрения даже ярко сословно-классовые декабристы были, как мы увидим, действительно внеклассовы и внесословны.

В начале XIX века русская интеллигенция была резко сословной по составу, но в то же самое время она еще резче порывала всякие связи со своими сословными интересами; недаром 14 декабря 1825 года русские аристократы и крупные землевладельцы пытались произвести такой переворот, который прежде всего — и они это сознавали — обрушился бы ударом на их же класс, на их же сословие. После 1825 года русская интеллигенция остается сословной по составу и внесословной по целям и задачам; однако с этих пор сословный состав интеллигенции становится правилом с исключениями, и притом с такими исключениями, как Полевой, Надеждин, Белинский. Правда, "ласточка одна не делает весны", но она предвещает ее; в шестидесятых годах огромной тол-

пой ”разночинец пришел”, пришел и стал в первых рядах русской интеллигенции. С этих пор русская интеллигенция становится внесословной и внеклассовой не только по задачам, целям, идеалам, но и по своему составу; в это же время — и это, конечно, не случайное совпадение — возникает самый термин ”интеллигенция” в современном смысле этого слова.

Интеллигенция есть 1) *внеклассовая,* 2) *внесословная,* 3) *преемственная,* 4) *группа* — этими четырьмя формальными признаками определяется строение интеллигенции, обозначается граница с соседними понятиями. Но тут же надо подчеркнуть, что все эти четыре признака, вместе взятые, составляют только необходимое, но отнюдь не достаточное условие, определяющее интеллигенцию. Мы увидим несколько ниже, что существует еще одна группа, характеризуемая также преемственностью, внеклассовостью и внесословностью, но в то же время диаметрально противоположная интеллигенции; несколькими страницами ниже мы определим эту группу условным термином ”мещанство”, соединяя этим термином в одну преемственную группу людей вне сословий и вне классов по их духовному уровню, по отсутствию в них яркой индивидуальности, по узости и плоскости их мировоззрения. Теперь нам достаточно только в самых общих чертах указать на то, что если социологически интеллигенция есть преемственная, внесословная, внеклассовая группа, то этически она есть прежде всего группа а н т и м е щ а н с к а я. Впервые эту мысль высказал в русской литературе Лавров; ввиду того, что он же первый определил и понятие ”интеллигенции”, мы несколько подробнее остановимся на этом, в общем вполне верном решении Лаврова.

Лавров не употребляет термина ”интеллигенция”, но вкладывает то же самое понятие в столь осмеянное с тех пор и столь неверно понятое выражение — ”критически мыслящие личности”. Принято почему-то предполагать, что ”критически мыслящая личность” — это ”герой”, вождь толпы, деятель, творящий историю по собственному вкусу и желанию, направляющий ее ход по принципу: ”car telle est notre bonne volonte”[1]... Ничто не может быть ошибочнее подобного понимания, так как терминология Лаврова имеет только в виду необходимость ясного отграничения и даже сужения расплывчатого термина ”интеллигенция”. Под интеллигенцией, вообще го-

[1] Ибо такова наша добрая воля *(фр.)*.

воря, готовы понимать, как это мы уже указывали выше, сумму лиц, характеризуемых определенным уровнем знания: отождествляют всякого "образованного" человека с представителем интеллигенции, забывая, что никакие дипломы не сделают еще сами по себе "образованного" человека "интеллигентным". Еще чаще готовы понимать под интеллигенцией всю "цивилизованную" или всю "культурную" часть общества, в то время как культурность, подобно образованности, есть только внешний формальный признак, не определяющий внутреннего содержания. Это Лавров подчеркивал особенно настойчиво, проводя резкую, разделительную линию между культурой и цивилизацией. Мы вкратце напомним читателям эту теорию, изложенную Лавровым в его знаменитых "Исторических письмах".

Не всякий говорящий "Господи! Господи!" войдет в царство небесное, не всякий "культурный" человек войдет в группу критически мыслящих личностей, то есть в группу интеллигенции. Культура, говорит Лавров, — это "зоологический элемент в жизни человечества", и только критическая работа мысли на почве культуры обусловливает собой цивилизацию: "Как только работа мысли на почве культуры обусловила общественную жизнь требованиями науки, искусства, нравственности, то культура перешла в цивилизацию и человеческая история началась". Но многое из того, что для предыдущего поколения является результатом труда критической мысли, для последующего поколения оказывается уже привычным "зоологическим элементом"; таким образом, "часть цивилизации отцов в форме привычек и преданий составляет не что иное, как зоологический культурный элемент в жизни потомков, и над этой привычной культурой второй формации должна критически работать мысль нового поколения, чтобы общество не предалось застою, чтобы в числе унаследованных привычек и преданий оно разглядело те, которые представляют возможность дальнейшей работы мысли на пути истины, красоты и справедливости, отбросило остальное как отжившее и создало новую цивилизацию, как новый строй культуры, оживленный работой мысли...". И так повторяется в каждом поколении; в таком последовательном замещении культуры цивилизацией и заключается задача прогресса. "Культура общества есть среда, данная историей для работы мысли... Мысль есть единственный деятель, сообщающий человеческое достоинство общественной

культуре. История мысли, обусловленной культурой, в связи с историей культуры, изменяющейся под влиянием мысли, — вот вся история цивилизации..."

Конечно, нас не может удовлетворить подобное типично-рационалистическое построение, характерное для эпохи шестидесятых годов, не говоря уже о том, что устарелая терминология Лаврова совершенно неприемлема. Однако условное понимание вышеприведенного противопоставления культуры и цивилизации приводит нас к совершенно незыблемому выводу — к невозможности отождествлять "культурного" человека с "критически мыслящей личностью": первое понятие шире второго, и далеко не всякий "культурный" и образованный человек является представителем интеллигенции. Доказывая это, Лавров подчеркивает, что ни одна наиболее "культурная" профессия не дает еще патента на "интеллигентность". "Профессора и академики, — говорит Лавров, — сами по себе, как таковые, не имели и не имеют ни малейшего права причислять себя к интеллигенции... Иной автор многочисленных ученых трудов может оставаться фетишистом культурного быта, тогда как далеко выше его в этой интеллигенции стоит какой-нибудь полуграмотный ремесленник, работающий в немногие часы досуга над своим развитием... Ни многочисленные экзамены, ни официальные дипломы не дают ей (русской молодежи) еще права считать себя принадлежащей к интеллигенции, которая воплощает русскую идейную жизнь... Лишь по недоразумению можно отнести к армии интеллигенции служителей культурных фетишей..." ("Из рукописей 90-х годов"). Иначе говоря, Лавров исключает из группы критически мыслящих личностей культурных *мещан,* которым он дает характерное наименование "дикарей высшей культуры". Эти дикари высшей культуры образуют громадное большинство образованного общества, они встречаются всюду, на каждом шагу: "Они располагают капиталами, они образуют главную долю общественного мнения, они составляют большинство в коллективных управлениях и в законодательных собраниях, они руководят немалой долей прессы, они имеют места и на кафедрах университетов, и в ученых обществах, и в академиях..." Несколько ниже, когда мы подробнее формулируем наше понимание "мещанства", мы увидим, что все предыдущее дает следующий отрицательный признак определяемого нами понятия: в группу интеллигенции не входят духовные мещане. Это отрица-

тельное определение завершает отграничение и ограничение понятия интеллигенции.

В конце концов мы пришли к следующему результату: интеллигенция, определяемая социологически, как внесословная, внеклассовая, преемственная группа, характеризуется этически, как группа антимещанская. Однако и это определение оказывается недостаточным, как построенное на отрицательном признаке. Попробуем выяснить положительные признаки внутреннего содержания этого понятия. Очевидно, что здесь одних формальных признаков окажется недостаточно, ибо нет никаких формальных признаков, позволяющих отличить прогрессивное от реакционного. Здесь мы снова возвращаемся к Лаврову, так как доказательству только что формулированной мысли посвящено девятое из "Исторических писем" Лаврова и так как мысль эта всецело приложима к поставленной нами проблеме интеллигенции. "Если допустить, — замечает Лавров, — что прогресс заключается именно в развитии личности и в воплощении истины и справедливости в общественные формы, то вопрос... о признаках прогрессивной и реакционной партии решить уже гораздо труднее, так как внешних, отличительных признаков для них вовсе не оказывается..." Ибо "никакое слово не имеет за собой привилегии прогресса; он не втиснулся ни в одну формальную рамку. Ищите за словом его содержание. Изучайте условия данного времени и данной общественной формы". Мы попытаемся поэтому несколько ниже вскрыть содержание истории русской интеллигенции, а теперь возвратимся снова к формальным признакам этого содержания. Здесь мы опять встречаемся с Лавровым.

Казалось бы, что сам Лавров дал выше вполне определенную формулу, позволяющую сразу указать на вполне определенный признак, характеризующий интеллигенцию: "культурный" человек, *перерабатывающий* орудием мысли старую культуру в новую цивилизацию, является критически мыслящей личностью; таким образом, *творчество* мысли являлось бы характерным положительным признаком. Но это не так, или, вернее, не совсем так, и сам Лавров неоднократно подчеркивал, что творчество — необходимое, но недостаточное условие, характеризующее принадлежность к группе интеллигенции (см. пятое из его "Исторических писем"). По совершенно верному указанию Лаврова, литература, искусство, наука — эти главные области творчества — "не заключают и не обус-

ловливают сами по себе прогресса. Они доставляют лишь для него орудия. Они накапливают для него силы. Но лишь тот литератор, художник или ученый действительно служит прогрессу, который сделал все, что мог, для приложения сил, им приобретенных, к распространению и укреплению цивилизации своего времени; кто боролся со злом, воплощал свои художественные идеалы, научные истины, философские идеи, публицистические стремления в произведения, жившие полной жизнью его времени, и в действия, строго соответственные количеству его сил..." Иными словами: для интеллигенции характерен не акт *творчества* самого по себе, но главным образом *направление* этого творчества и *активность* в достижении; сами же по себе ни наука, ни искусство "не составляют прогрессивного процесса... ни талант, ни знание не делают еще, сами по себе, человека двигателем прогресса". Итак, основным положительным признаком критически мыслящих личностей является, по Лаврову, творчество новых форм и идеалов, но творчество, направленное к определенной цели, и активное в достижении ее. Целью творчества является претворение исторического процесса в прогресс, который определялся Лавровым как физическое, умственное и нравственное развитие личности при воплощении истины и справедливости в общественные формы. Согласно этому определению, критически мыслящие личности характеризуются творчеством и активным проведением в жизнь новых форм и идеалов, направленных к самоосвобождению личности.

Конечно, мы не предлагаем принять теорию Лаврова во всей ее полноте. Та вера во всемогущество критически мыслящих личностей, которая лежала в основании теории Лаврова, вера во всесилие интеллигенции, представляется теперь совершенно неприемлемой; однако мы еще более далеки от того великолепного презрения, с которым многие относятся к внеклассовой и внесословной интеллигенции, ad majorem gloriam[1] классовой идеологии, причем в презрении этом характернее всего то, что все эти классовые идеологи в большинстве случаев сами являются представителями той же внеклассовой и внесословной интеллигенции... Если допустить, что старое народничество и переоценивало значение интеллигенции, то русский марксизм попытался свести его на нет; давно пора вернуться к правильной оценке собственных сил

[1] К вящей славе *(лат.)*.

и собственного значения. Разумеется, это не призыв "назад к Лаврову!". Всякие подобные призывы представляются всегда вполне неуместными и обреченными на неудачу. Лавров — давно пройденная ступень русского самосознания, но, не возвращаясь назад к нему, мы можем идти по многим направлениям вперед от него. Так следует поступить и в вопросе об интеллигенции; давно пора признать, и признать категорически, высокую этическую ценность и неоспоримый, хотя и не непосредственный, социологический вес за этой лучшей и высшей частью русского культурного общества. Теория всесилия интеллигенции, конечно, не воскреснет, но это не мешает нам признать, что только во внесословной, внеклассовой (социологически) и антимещанской (этически) интеллигенции происходит творчество новых форм и идеалов, активно проводимых к цели физического, умственного и нравственного развития и самоосвобождения личности. И как бы ни был мал абсолютный социологический вес интеллигенции, но в ее творчестве, в ее идеалах — жизненный нерв народа, ибо интеллигенция есть действительно орган народного сознания и совокупность живых сил народа. Пусть даже социологически интеллигенция невесома, но без ее творчества, без ее идеалов всякое "культурное" общество, всякий могущественный класс обращается в толпу "мещан".

Итак, на вопрос "Что такое интеллигенция?" мы можем дать теперь следующий ответ:

Интеллигенция есть этически — антимещанская, социологически — внесословная, внеклассовая, преемственная группа, характеризуемая творчеством новых форм и идеалов и активным проведением их в жизнь в направлении к физическому и умственному, общественному и индивидуальному освобождению личности[1].

Определение это количественно значительно суживает группу интеллигенции, но качественно значительно повышает ее ценность. Но именно это и желательно, так как чрезмерное расширение понятия "интеллигенции", внесение в нее всех людей с условной суммой знаний значительно понижало этическую ценность интеллигенции. Принцип "non multa, sed multum"[2] вполне приложим и к данному случаю.

---

[1] Подробное развитие этого взгляда на интеллигенцию, намеченного здесь лишь в общих чертах, читатель найдет в моей книге "Об интеллигенции".

[2] Не много, но многое *(лат.)*.

Однако данное выше определение интеллигенции далеко еще не может считаться окончательным; нам надо точнее определить, в чем состоит творчество, чем характеризуется активность и что определяет собой направление работы интеллигенции. Мы увидим ниже, что творчество русской интеллигенции состояло в ее "борьбе за индивидуальность"*, за широту, глубину и яркость человеческого "я", что активность ее характеризовалась борьбой за личность, борьбой политической и социальной, что направление активного творчества определялось принципом "человека — цели". Вскрыть эту основу полуторастолетней исторической ткани — значит определить содержание истории русской интеллигенции.

II

Содержание истории русской интеллигенции

Внесословная, внеклассовая, преемственная группа — таковы четыре формальных признака понятия "интеллигенция", сказали мы выше; один из этих признаков, преемственность, делает возможной *историю* этой группы, историю русской интеллигенции.

История русской интеллигенции — это полуторастолетний мартиролог, это история эпической борьбы, история мученичества и героизма. Считаем нужным подчеркнуть, что *этой* истории читатель не найдет в лежащей перед ним книге: внешняя, фактическая сторона истории русской интеллигенции не входит в содержание предлагаемого труда или, вернее сказать, входит только отчасти; такой стороне истории русской интеллигенции уже давно посвящен целый ряд ценных исследований, научно-исторических трудов, особенно обильных за последнее время.

Цель настоящей работы — не внешняя сторона истории русской интеллигенции, а внутреннее содержание ее, не история развертывания фактов, а история развития идей, иначе говоря, в настоящей книге читатель найдет не столько *историю* русской интеллигенции, сколько *философию* этой истории. Разумеется, внешние факты и внутреннее содержание всякой истории находятся между собой в теснейшей связи; необходимо параллельное изуче-

ние фактов и идей, факты должны быть правильно освещены идеями, и идеи должны правильно освещать факты. Читатель найдет поэтому в предлагаемой книге и историю фактов, внешнюю историю русской интеллигенции, но лишь постольку, поскольку эта внешняя сторона истории необходима для изучения развития идей, для философии истории русской интеллигенции.

Философия истории русской интеллигенции есть в то же время отчасти и философия русской литературы. Литература есть тот фокус, в котором собирается бесконечное количество лучей, преломленных жизнью. Русская литература в этом отношении сыграла совершенно особую, неизмеримую по значению роль: условия русской жизни, жизни русской интеллигенции, складывались так, что только в одной литературе горел огонь, насильно погашенный в серой и слякотной общественной жизни русской интеллигенции; только в одной литературе Белинский видел жизнь и движение вперед. Отсюда громадное этическое значение русской литературы, ее столь ненавистное многим "учительство"; отсюда строгое и требовательное отношение к ней, чуждое всяких компромиссов, далекое от малейших уступок. Все, что преломляла и отражала жизнь, вся любовь и вся ненависть — все горело ярким огнем в русской литературе; общественная ненависть, политическая борьба, глубокие этические запросы — ничто не было ей чуждо. Русская литература — Евангелие русской интеллигенции. Изучая постепенное развитие идей в русской интеллигенции, необходимо обратить поэтому глубокое внимание на значение русской литературы; для истории русской интеллигенции Пушкин или Чехов имеют не меньшее значение, чем Пестель или Бакунин. Поэтому всякая философия истории русской интеллигенции неизбежно является в то же время отчасти и философией русской литературы.

Итак, история русской общественной мысли — это изучение развития идей, непрерывной нити развивающегося миросозерцания русской интеллигенции. Очевидно, что только в многотомной работе можно было бы с достаточной подробностью проследить за всеми ответвлениями этой непрерывной нити, за всеми побочными ростками векового дерева русской общественности. Размеры настоящего труда позволяют нам держаться только главного ствола, следить только за "большой дорогой" истории русской интеллигенции и только самыми общими штрихами набрасывать рядом направление гро-

мадного числа "проселочных дорог". Другими словами, это значит, что внеклассовая, преемственная группа русской интеллигенции часто раскалывалась, разъединялась на несколько частей, на несколько подгрупп, из которых каждая шла своей дорогой; размеры предлагаемой истории русской общественной мысли не позволяют нам изучать шаг за шагом движение каждой из этих подгрупп. Только в двух случаях мы проследим подробно за разъединенными группами русской интеллигенции: изучая "великий раскол" интеллигенции сороковых годов — западничество и славянофильство и второй великий раскол интеллигенции девяностых годов — народничество и марксизм.

Во всех других случаях мы будем держаться только главного ствола, изучать только большую дорогу истории, лишь мимоходом характеризуя побочные ветви и проселочные дороги.

Но где критериум, позволяющий определить большую дорогу истории русской интеллигенции? Где та ариаднина нить, которая позволит нам уверенно двигаться в лабиринте общественно-литературных течений? Ответить на этот вопрос — значит, в сущности, определить ту точку зрения, с которой будет изучаться нами содержание истории русской интеллигенции.

В истории, как и в физике, изучая тот или иной процесс, необходимо настолько же тщательно изучить и среду, его окружающую. Изучая процесс развития идей, мы должны, как уже отмечено выше, обращать внимание на факты; изучая ход развития русской интеллигенции, мы должны изучить и ту среду, в борьбе с которой это развитие совершалось. Ведь, в сущности, процесс и среда обозначаются всегда знаком взаимно противоположным; это полярные величины (лица, знакомые с физической химией, без труда узнают в этой формулировке так называемый закон Лешателье*); а если так, то несомненно, что центральная идея процесса развития русской интеллигенции должна быть полярна преобладающему настроению той среды, в которой происходил процесс этого развития. Мы вполне выразим нашу мысль, если скажем, что считаем центральной идеей этого процесса *индивидуализм*, а основным настроением среды — *мещанство*.

Что такое мещанство, то мещанство, которое служило фоном процессу развития идей русской интеллигенции? Термин этот в настоящее время употребляют часто, более того — им злоупотребляют; совершенно неоспори-

ма необходимость внесения этого "нового" понятия в нашу разговорную речь, но не менее необходимо и точное определение его. Характерна история этого термина. На рубеже XIX и XX веков термин "мещанство" стал популярным с легкой руки М. Горького, которого в то время даже Михайловский упрекал за такой непростительный каламбур (придание сословному термину внесословного этического значения). Обвинение это было направлено не по адресу, так как на таком "каламбуре" было построено за полвека до М. Горького, как это мы увидим, целое мировоззрение — глубокое и стройное мировоззрение Герцена.

Герцен впервые употребил слово "мещанство" для обозначения комплекса явлений не сословного и не экономического, а этического характера; и в настоящее время мы, минуя М. Горького и его немногих предшественников (например, П. Ткачева, см. его статьи о "мещанстве" в "Деле"* в 1868 и 1877 г.; Писемского — см. его роман "Мещане", 1878 г.), возвращаемся прямо к терминологии Герцена, этого гениального родоначальника народничества.

В главе о Герцене мы остановимся подробно на понимании Герценом "мещанства" и тогда увидим, какое громадное значение сыграло это понятие при построении Герценом своего мировоззрения; теперь мы только в самых общих чертах коснемся этого понятия, значение которого будет становиться на последующих страницах все яснее и яснее.

Мещанство — в смысле, приданном ему Герценом, есть понятие, характеризуемое теми же четырьмя формальными признаками, как и интеллигенция; иными словами, мещанство есть группа преемственная, внеклассовая и внесословная. В этих признаках — главное отличие "мещанства" от "буржуазии", типично сословной и классовой группы. Буржуазия это прежде всего — третье *сословие;* далее, это общественный *класс,* резко определяемый и характеризуемый как экономическая категория понятием ренты в том или ином ее виде (под рентой, в условно широком смысле, мы понимаем и доход предпринимателей, и доход землевладельцев). Понятие "мещанство" — неизмеримо шире, так как внеклассовость и внесословность являются его характерными признаками; однако выше мы уже произвели некоторое отграничение и ограничение этого понятия: мы видели, что отрицательным определением интеллигенции является ее

антимещанство — в группу интеллигенции не входят мещане. Теперь мы можем заявить mutatis mutandis[1]: отрицательным определением группы мещанства является то, что интеллигенция не входит в эту группу; интеллигенция и мещанство суть, таким образом, два взаимно отграничивающих и ограничивающих друг друга понятия.

Если это так, то очевидно, что мещанство, в противоположность интеллигенции, должно характеризоваться отсутствием творчества, отсутствием активности; новые идеалы, новые формы, активное проведение их — все это несвойственно мещанству. Старые трафаретные формы — вот что дорого мещанству, вот что является его знаменем. Герцен, имея в виду главным образом буржуазное мещанство (после всего сказанного — это не плеоназм*), считал излюбленным знаменем мещанства *одну* из этих старых форм, именно собственность: "мещанство — последнее слово цивилизации, основанной на безусловном самодержавии собственности" ("Колокол". 1 июля, 1862). Мы видим теперь, что это только частный случай, хотя, вообще говоря, и очень характерный; мы увидим впоследствии, что в *русской* жизни и литературе XIX века буржуазное мещанство играло только второстепенную роль, в то время как мещанство в других его проявлениях временами все подавляло и над всем господствовало. Поэтому мы не можем приписать мещанству какое бы то ни было определенное содержание, а указываем только на формальные признаки мещанства; мы не можем поставить на знамени мещанства какую-либо одну из старых, трафаретных форм, так как различные подгруппы мещанства и характеризуются именно различием тех старых форм, которые служат их знаменами.

Все это не мешает нам, однако, составить о мещанстве вполне определенное понятие, уразуметь и почувствовать его сущность, его дух; мы говорим теперь, конечно, о "мещанстве" не как группе, а как о главном свойстве этой группы. Мещанство, как понятие объекта, и мещанство, как понятие атрибута, к сожалению, не различаются на русском языке (например, так, как различаются "интеллигенция" и "интеллигентность"), но читателю нетрудно будет в дальнейшем отличать по самому смыслу речи, говорится ли о мещанстве как о группе или как о духовной сущности этой группы, тем более, что, говоря

---

[1] С соответствующими изменениями *(лат.)*.

о мещанстве в последнем смысле, мы обыкновенно будем определять его термином "духовное мещанство" или "этическое мещанство", в отличие от мещанства как сословия — во-первых, и от мещанства как внесословной группы — во-вторых.

Определяя возможно широко сущность этического мещанства, мы скажем, что мещанство — это *узость, плоскость* и *безличность,* узость формы, плоскость содержания и безличность духа; иначе говоря, не имея определенного *содержания,* мещанство характеризуется своим вполне определенным *отношением* к какому бы то ни было содержанию: самое глубокое оно делает самым плоским, самое широкое — самым узким, резко индивидуальное и яркое — безличным и тусклым. "С мещанством стираются личности", — замечает Герцен; *"чинный* — это настоящее слово (для характеристики мещанства). У мещанства, как у Молчалина, два таланта и те же самые: умеренность и аккуратность..." ("Концы и Начала"). Мещанство — это трафаретность, символ веры мещанства и его заветнейшее стремление — это "быть, как все"; мещанство как группа есть поэтому та "сплоченная посредственность" (conglomerated mediocrity, по цитируемому Герценом выражению Милля), которая всюду и всегда составляла *толпу,* доминирующую в жизни. Впоследствии мы еще не раз остановимся на характеристике мещанства, а теперь ограничимся этим кратким определением.

Все предыдущее вполне выясняет теперь, почему интеллигенция и мещанство как группы суть взаимно отграничивающие друг друга понятия; более того, теперь мы видим, что интеллигенция и мещанство — это две силы, действующие в диаметрально противоположных направлениях, две непримиримо враждебные силы: мещанство — это та среда, в неустанной борьбе с которой происходил процесс развития русской интеллигенции. *Борьба с мещанством* — вот та точка зрения, с которой мы будем изучать содержание истории русской интеллигенции, процесс ее развития.

Но это еще только половина ответа на вопрос, так как борьба *с* кем-нибудь ведется всегда *за* что-нибудь... Определяя понятие интеллигенции, мы уже отметили, что борьба интеллигенции состояла и состоит в активном проведении в жизнь новых форм и идеалов, направленных к самоосвобождению личности. Теперь мы имеем возможность подробнее развить эту мысль, отмечая, что

считаем *индивидуализм* главным содержанием истории русской интеллигенции, центральной идеей, ариадниной нитью ее развития. От мещанства мы неизбежно приходим к индивидуализму: мы видели, что если творчество и активность характеризуют интеллигенцию, то отсутствие творчества и отсутствие активности характерны для мещанства; поэтому и mutatis mutandis[1]: раз основными чертами мещанства являются узость, плоскость и безличность, то широта, глубина и яркая индивидуальность должны быть присущи интеллигенции. Мы имеем поэтому перед собой и резко поставленную проблему индивидуализма.

Что такое индивидуализм? Точное определение терминологии в данном случае еще более необходимо, чем в случае с "мещанством", так как понятие это употребляется в самых разнообразных и в самых противоречивых смыслах. Не претендуя на примирение всех подобных противоречий, мы только определим, как будем понимать "индивидуализм" в последующем изложении.

Индивидуализм есть примат личности — вот самое широкое, общее определение; индивидуализм есть признание человеческой личности первой и главной ценностью, индивидуализм есть признание, что благо реальной человеческой личности должно служить критерием наших поступков, нашего мировоззрения. Каждое мировоззрение неизбежно является или индивидуализмом, или антииндивидуализмом, в зависимости от того, господствует ли в нем человеческая личность над другими его элементами, или человеческая личность является подчиненной какому-нибудь иному элементу мировоззрения. Или — или: tertium non datur[2]. Однако было бы ошибкой полагать, что индивидуалистическое мировоззрение характеризуется подавлением всех других элементов элементом личности: индивидуализм есть *примат* личности, в ее гармоническом сочетании со всеми прочими элементами мировоззрения, но никак не деспотическое подчинение всего другого человеческой личности как какому-то самодержавному идолу; индивидуализм — не идолопоклонство. Когда мы будем встречаться с таким идолопоклонствующим индивидуализмом, то будем обозначать его термином *ультраиндивидуализм;* когда мы будем встречаться с подчинением и порабощением человеческой

---

[1]С соответствующими изменениями *(лат.)*.
[2]Третьего не дано *(лат.)*.

личности кому бы то и чему бы то ни было, то будем говорить об *антииндивидуализме* подобного воззрения. В дальнейшем изложении термины эти будут встречаться настолько часто, что мы считаем излишним останавливаться здесь на них подробнее. Ограничимся только одним общим примером. Мировоззрение, признающее, что благо общества есть главный критерий нашей деятельности, что отдельная человеческая личность есть только "палец от ноги" общественного организма и не заслуживает никакого внимания, мировоззрение это является типичным *анти-индивидуализмом* (например, мировоззрение Белинского в период гегельянства; мировоззрение большинства шестидесятников, а особенно исповедывавших так называемую органическую теорию общества). Наоборот, мировоззрение, считающее существенным только благо личности, мировоззрение антиобщественное, признающее личность не только первым, но и самодовлеющим элементом, — это мировоззрение может служить ярким примером *ультраиндивидуализма* (таковым было, например, мировоззрение русских фихтеанцев тридцатых годов, воззрение "декадентства" конца XIX века). Наконец, истинным *индивидуализмом* будет то мировоззрение, которое, ставя личность превыше всего — "выше общества, выше человечества", как это делал Белинский к концу жизни, — в то же самое время принимает и признает, что общество есть не ограничение, а, напротив, восполнение человеческой личности, что принятие принципа примата личности не противоречит отрицанию самодовлеющего значения личности (таким типично индивидуалистическим мировоззрением было, например, цельное и гармоничное мировоззрение Михайловского). Отсюда, между прочим, ясно, что обычное противопоставление индивидуализма и социализма не имеет, согласно нашей терминологии, ни малейшего смысла, если только не понимать под социализмом примат общества; однако общепринятое понимание социализма совершенно иное, и мы будем его держаться: социализм, как мировоззрение, отнюдь не противоположен индивидуализму и "индивидуалистический социализм" не есть contradictio in adjecto[1] — социализм есть только социально-экономическая форма, этическое содержание которой может составлять индивидуализм. Противопоставлять индивидуализму

[1] Противоречие в определении *(лат.)*.

в дальнейшем мы будем "общественность", понимая под последней принцип примата общества.

Читатель, вероятно, уже заметил, что мы перешли от общего случая к частному случаю индивидуализма, а именно к тому, что мы будем называть *социологическим индивидуализмом,* то есть тем индивидуализмом, которому противоположна общественность. Дело в том, что индивидуализму вообще, индивидуализму как примату личности, можно противопоставить что бы то ни было не раньше, чем поставлен вопрос: о *каком* примате, о примате *над чем* здесь идет речь? Пока мы не поставили этого вопроса, мы могли говорить об индивидуализме как о примате личности вообще, *об этическом индивидуализме.* Лучшая из возможных формул этого индивидуализма была дана Кантом в знаменитых словах: человек есть цель в себе самом (an sich) и ни в коем случае, никому и никогда не может служить только средством. "Человек — самоцель" — такова эта сокращенная формула, которой мы будем пользоваться ниже; человек ни для кого и ни для чего не может быть средством, и только средством — таково это общее значение принимаемого нами принципа примата личности; в этом заключается содержание этического индивидуализма, в этом решение индивидуализма как этической проблемы.

Но очевидно, что индивидуализм в то же время есть примат личности прежде всего над обществом; это приводит нас к индивидуализму как проблеме социологической, к тому социологическому индивидуализму*, о котором мы только что говорили: три возможных решения этой проблемы были указаны нами выше. Взаимоотношение личности и общества — центральная проблема всякого мировоззрения, теодицея его; то или иное решение этой проблемы будет служить нам ариадниной нитью при изучении истории русской интеллигенции, истории русского сознания[1].

Этим мы могли бы закончить выяснение понятия индивидуализма, если бы можно было пройти мимо одного общеупотребительного понимания индивидуализма не как примата личности вообще, а как *примата яркой*

---

[1]Кстати будет отметить следующее: так как мы существенную долю внимания обращаем на литературу, то неоднократно будем говорить об *эстетическом индивидуализме,* понимая под этим вполне условным выражением теорию искусства для искусства и примат личности художника.

личности. Это заставляет нас коснуться понятия "индивидуальности" и указать на связь его с главной нашей темой.

Выше нам приходилось неоднократно говорить о "человеческой личности", причем мы старались обходить те метафизические запросы, которые тесно связаны с самим понятием "личности"; прибавляя к этому понятию определение, мы всюду говорили о "реальной личности", подчеркивая тем, что в дальнейшем будем понимать личность исключительно эмпирически. Автор не стоит на точке зрения позитивизма, будучи сторонником имманентной школы*. Однако в предлагаемой работе идет речь исключительно об эмпирической личности, ибо метафизическая сторона этого вопроса вышла на "большую дорогу" истории русской интеллигенции только в начале XX века, почему мы и считали себя вправе почти всецело миновать эту проблему, изучая историю интеллигенции XIX столетия. Вкратце точка зрения автора такова: имманентная философия неизбежно приводит к солипсизму*, и даже более того — к признанию, что "я" есть только ряд бессвязных элементов сознания. Признание этого ряда элементов сознания за цельную "личность" есть уже вполне метафизическое построение; на метафизической почве делается и дальнейший шаг — преодоление солипсизма, утверждение цельности и действительности "личностей" вообще и далее — признание "эмпирической личности". Все это те метафизические леса, которые необходимы при построении мировоззрения, но которые нужно снять, чтобы увидеть построенное здание.

Но если оказывается возможным избежать загромождения центрального для нас понятия "личность" вспомогательными философско-метафизическими построениями, то на понятии "индивидуальность" нам придется остановиться несколько подробнее, чтобы выяснить некоторые недоразумения, связанные с этим понятием.

Мы уже видели, что если основными чертами мещанства являются узость, плоскость и безличность, то диаметрально противоположные свойства должны характеризовать собой интеллигенцию. Итак, яркая индивидуальность — это conditio sine qua non[1] антимещанства, и в этом смысле индивидуализм, как примат яркой личности, противопоставляется духовному мещанству; но вот в чем существенный вопрос: совместимы ли с яркой

---

[1] Непременное условие *(лат.)*.

индивидуальностью две остальные черты антимещанства — широта и глубина? Или вернее сказать: какой именно из этих двух черт главным образом характеризуется индивидуальность? И ее характеристика двумя этими чертами одновременно не будет ли страдать непримиримым противоречием?

Индивидуальность можно понимать, во-первых, как сумму всех типично общечеловеческих черт — в этом случае индивидуальность захватывает собой всю *широту* человеческой личности; во-вторых, индивидуальность можно понимать как особую характерность некоторых черт личности — в этом случае индивидуальность определяется яркостью и *глубиной* человеческой личности. На эти два возможные понимания индивидуальности впервые указал в русской литературе Михайловский, твердо и определенно ставший на первую точку зрения и неоднократно подчеркивавший ее полную несовместность со второй. "Чаще всего под индивидуальностью разумеют совокупность черт, резко выдвигающих известную личность из среды окружающих ее людей, — заявлял Михайловский в одной из первых своих статей еще в 1870 году, — индивидуальный — значит здесь личный, особенный. Мы будем употреблять это выражение совершенно иначе, именно, будем разуметь под индивидуальностью человека совокупность всех черт, свойственных человеческому организму вообще..." (Собр. соч. Т. 1. С. 88—89). Годом позже Михайловский усиленно доказывал несовместность этих двух пониманий индивидуальности. "Индивид, — писал он, — есть сумма свойств данной ступени органического развития, то есть данного вида..." Идеал, к которому должен стремиться человек, — это быть наиболее человеком, наиболее общим представителем вида homo sapiens[1]: "Все способности, какие только имеет человек, как известная ступень органического развития, должны быть соединены в каждом из нас, в каждом представителе вида... Едва ли кто-нибудь станет оспаривать законность и величие такого идеала; выше его мы, очевидно, ничего себе представить не можем. Но очевидно также, что, чем более будем мы приближаться к этому идеалу, тем более будет исчезать разнообразие наших личных положений..." При этом, однако, умаляется и исчезает индивидуальность, но индивидуальность уже в другом смысле, "в смысле личной особенности, в смыс-

---

[1] Человек разумный *(лат.)*.

ле таких свойств, какие есть у меня, но нет у моего соседа, и наоборот. Понятно, что согласить два таких требования индивидуальности невозможно..." (Собр. соч. Т. 1. С. 269—270). "Обе эти точки зрения имеют свой raison d'etre[1], — писал Михайловский четверть века спустя, — но разница между ними столь велика, что отвечать на вопросы, возникающие на почве первой, аргументами, почерпнутыми из района второй, не представляется никакой логической возможности..." (Русское Богатство*. 1897. № 5). Глубина и широта человеческой индивидуальности являются для Михайловского величинами обратно пропорциональными, чем и объясняется его глубочайшее убеждение в несовместности двух вышеприведенных определений индивидуальности.

Это убеждение и составляет главную, центральную ошибку в стройном и гармоничном мировоззрении Михайловского; мы покажем в своем месте, что широта и глубина человеческой личности вполне совместны, что они и могут и должны находиться в прямо пропорциональной связи. А если это так, то очевидно, что ни первое, ни второе в отдельности из вышеприведенных определений индивидуальности не может быть принято нами; мы будем понимать под индивидуальностью сумму *всех* типично общечеловеческих черт при неизбежной яркости и характерности *некоторых* из этих черт. Очевидно, что индивидуализм в смысле примата индивидуальности (в только что установленном смысле) является диаметральной противоположностью мещанства, характеризуемого безличием, узостью и плоскостью; очевидно, что "борьба с мещанством", в которой заключался процесс развития русской интеллигенции, была в то же время и "борьбой за индивидуальность", борьбой за индивидуализм в смысле примата яркой личности.

Резюмируем вкратце. Индивидуализм в самом общем своем значении есть примат личности: "человек — самоцель", такова формула этого этического индивидуализма (Л. Толстой и главным образом Достоевский были в русской литературе величайшими провозвестниками этого индивидуализма). В другом смысле, в смысле примата индивидуальности, индивидуализм является противоположением мещанству, и борьба с мещанством равнозначна в этом случае борьбе за индивидуальность (противопоставление индивидуализма и мещанства легло во

[1] Смысл существования *(фр.)*.

главу угла мировоззрения Герцена). В третьем смысле индивидуализм, как примат личности над обществом, должен быть противопоставлен "общественности"; в этом случае мы можем говорить о социологическом индивидуализме. (Проблема социологического индивидуализма и сопоставление индивидуализма и общественности были центральным пунктом мировоззрения Михайловского.)

Таким образом, индивидуализм будет служить нам той ариадниной нитью, руководствуясь которой мы будем идти по "большой дороге" истории русской интеллигенции; изучать содержание этой истории мы будем с точки зрения развития в ней идей индивидуализма. Поступая так, мы не только не суживаем наше исследование тесными рамками, но, наоборот, придаем ему возможную широту захвата, ибо то или иное решение проблемы индивидуализма вполне характеризует собой каждое мировоззрение, являясь его центральным пунктом, его теодицеей: изучая историю русского сознания, историю связи и развития мировоззрений, мы должны были взять за руководящую нить то наиболее общее, что неизбежно главенствует в каждом мировоззрении.

Читателю теперь ясна наша точка зрения. Мещанство было той средой, в борьбе с которой шло вперед развитие русской интеллигенции; эта борьба с мещанством велась во имя личности и во имя индивидуальности. Беспрерывно шла борьба за индивидуальность, за широту, глубину и яркость человеческого "я"; беспрерывно велась борьба за личность — борьба политическая против государства, борьба социальная, классовая и борьба против "общественности"; наконец, беспрерывно шла борьба за человеческую личность как за цель, борьба против теорий и действий, основанных на приписывании личности значения только средства. Изучить приливные и отливные волны этой борьбы, проследить с этой точки зрения за сменой и преемственностью теорий и мировоззрений — значит составить историю русской общественной мысли и философию истории русской интеллигенции. Борьба с мещанством и борьба за индивидуализм (в трех вышеуказанных смыслах) — это настолько общая точка зрения, что с высоты ее может быть изучена вся двухсотлетняя история русского сознания.

Глава I
В преддверии XIX века

I

До середины XVIII века в России не было интеллигенции как преемственной группы внесословного и внеклассового состава, не было и активной преемственной борьбы за определенные идеалы и против определенной системы; были отдельные "интеллигенты" своего времени, была стихийная народная борьба с насилием (будь то польское нашествие или петровская реформа), но не было интеллигенции. Типичный русский анархист Феодосий Косой, типичный русский "либерал" XVI века Курбский, Котошихин, Хворостинин, бояре Салтыковы ("польская партия"), Посошков, Татищев — все они были отдельными, одинокими "интеллигентами"; но как единичные ласточки не делают весны, так и отдельные интеллигенты не составляют группы интеллигенции.

Петровская революция сильно расшатала сословные перегородки и хотя выдвинула на сцену новый исторический класс — шляхетство, но в то же время дала первый толчок к образованию внесословной и внеклассовой интеллигенции. Дворянство помимо своей воли принуждено было войти в жизнь Европы; и как ни поверхностна часто бывала прививка европейского просвещения, но число отдельных "интеллигентов", начиная с Петровской эпохи, измеряется уже не единицами, а десятками и сотнями. Это еще не группа, связанная преемственно развивающейся идеей, а просто отдельные представители "интеллигенции in statu nascendi[1]"... Достаточно было нескольким "интеллигентам" сплотиться вокруг идеи освобождения личности и проводить эту идею в области социальной и политической, чтобы образовать группу *интеллигенции,* которая, начиная с этих пор, продолжает свое преемственное развитие. Это случилось в середине XVIII века и проявилось в только что возникавшей тогда русской литературе.

[1] В состоянии зарождения *(лат.).*

Историю общественной жизни XVIII века начинают с Петра, историю литературы — с Ломоносова. "Петр Россам дал тела, Екатерина — душу", "Ломоносов создал литературные формы, Карамзин вдохнул в них жизнь..."[1]. Не будем пока говорить, кто первый влил содержание в формы, оставшиеся после Петра и Ломоносова (во всяком случае, это были не Екатерина и не Карамзин), но согласимся с тем, что действительно Ломоносов начал ту же революцию в литературе, какую Петр — в общественно-государственной жизни. Он начал собой эпоху российского ложноклассицизма, с которым нам нужно познакомиться как с тем фоном, на котором проявилась начальная литературная деятельность русской интеллигенции. Прежде чем коснуться общественной жизни России XVIII века, мы остановимся на русской литературе этой эпохи.

Тут перед нами проходят сплошной толпой: сам Ломоносов, профессор элоквенции* и муж великого разума — Тредиаковский, наместник Буалов и славный наш Вольтер — Сумароков, любимец муз и граций — Богданович, творец бессмертной "Россияды" — Херасков и прочие представители того классицизма, который так мягко был окрещен Белинским именем псевдоклассицизма. Этот псевдоклассицизм — тот общий фон, который полновластно царит в русской литературе XVIII века; этот фон и составляет то, что можно назвать литературным мещанством или мещанством формы.

Трудно отказать многим из представителей русского псевдоклассицизма в некотором несомненном таланте; и это относится не только к такому крупному таланту, каким был Ломоносов. Но полная безличность в форме могла убить и не такой талант. Безличность же царила всеобщая. Никто из русских псевдоклассиков XVIII века не сумел вдохнуть "душу живу" в мертвые ломоносовские формы: это было, по существу, невозможно; никто из них также не сумел сбросить с себя тяжелое иго формы и выйти на свою особую дорогу. Единственным исключением явился Державин, но о нем и речь будет особо; все остальные так и остались под игом псевдоклассицизма, так и остались представителями литературного мещанст-

---

[1]Это мнение впервые было высказано Герценом в III главе его брошюры "Du developpement des idees revolutionnaires en Russie" ["Развитие революционных идей в России"] и после этого стало повторяться почти всеми историками русской литературы.

ва, скованного условностями формы. Их бесчисленные поэмы, оды, повести, трагедии наполнены безжизненным материалом, расположенным зато по самым строгим правилам "искусства" и хитростей пиитических. Прелесть своеобразной "стилизации" все это имело место и тогда, сохранило ее и до наших дней, но искать в ней проблесков жизни — неблагодарный труд. Даже у Ломоносова жизнь пробивается в редких прочувствованных местах — и тотчас заглушается патетическими вскрикиваниями, вроде:

> Священный ужас мысль объемлет!

или:

> Какую радость ощущаю?
> Куда я ныне восхищен?

Вся эта псевдоклассическая бутафория стоит на первом плане русского литературного мещанства XVIII века, в котором мы находим только слепое подражание Ломоносову и, в лучшем случае, западноевропейским образцам (большей частью французским). Везде строгая регламентация, а потому и узость каждого чувства, каждой мысли, везде равнение в ложноклассическом фронте, везде опасение, если не неумение, проявить свою личность, свою индивидуальность. Одним словом, весь псевдоклассицизм и по форме и по содержанию, несомненно, должен считаться весьма типичным проявлением мещанства в русской литературе XVIII века. При ближайшем изучении этот общий серый фон несомненно является различно окрашенным различными авторскими индивидуальностями; но в данном случае мы ограничиваемся только общим взглядом на этот фон.

Это мещанство псевдоклассицизма было тем сплошным серым фоном, на котором с особенной яркостью выделялись три-четыре писателя, вроде Державина и Фонвизина, с одной стороны, Новикова и Радищева — с другой; "чем ночь темней, тем ярче звезды", и потому эти имена ярко сияют среди темной ночи литературного и общественного мещанства XVIII века.

II

"Петр Россам дал тела, Екатерина — душу": это несомненная истина с хронологической точки зрения; действительно, с екатерининской эпохи начинается в России рост *общественного самосознания,* которое составляет "душу живу" каждого народа; с екатерининской эпохи

начинается поэтому история русской литературы по содержанию, так же как с Петра и Ломоносова история эта началась по форме. Насколько во всем этом велика заслуга самой Екатерины — вопрос, на который не может быть двух ответов: роль личности в истории мы вообще не признаем настолько существенной, чтобы объяснить ею начало возникновения новой и значительной эпохи. Особенно это относится к области государственной и общественной жизни; что же касается самой литературы, то в этой области значение Екатерины слишком малозначительно. Несмотря на это, нельзя не отметить появления знаменитого "Наказа"* (1765—1767) — попытки Екатерины одухотворить и обработать сырой материал, доставшийся ей в наследство от Петра. Для нас второстепенное значение имеет тот факт, что "Наказ" — произведение неоригинальное, заимствованное, а также и то, что он никогда не был проведен в жизнь вследствие реакционного поворота мыслей самой императрицы; для нас это произведение интересно как первое официальное провозглашение *прав человека,* хотя в нем мы имеем дело не с реальной личностью, а с абстрактным человеком — но это было уделом всех русских общественников XVIII века, и не только их одних, а и большинства мыслителей и общественных деятелей того времени: даже во Франции Великая французская революция 1789 года положила в основание интересы абстрактного человека, а не реальной личности. Везде мы имеем дело с тем общим математическим интегралом, который носит название Человека и который фиксировал свое существование в декларации прав Человека и Гражданина (declaration des droits de l'Homme — непременно с большой буквы).

Личность может свободно развиваться только тогда, когда получит свои права человек; и восемнадцатый век был эпохой освобождения абстрактного человека. Теоретически это проявилось уже в "Наказе", в подражание западным образцам, и проявилось в настолько резких формах, что французский перевод "Наказа" был запрещен во Франции (в 1769 г.). "Наказ" в принципе стоит вообще за полное освобождение "человека", и в частности — за уничтожение административного ареста (гл. IX), за полную веротерпимость (гл. XX), за введение всеобщего обучения (гл. X). Все это — pia desideria[1] для

[1] Благое пожелание *(лат.).*

русской общественности всего XIX века, а потому тем более интересен факт одной возможности появления и высказывания этих принципов в середине XVIII века в России; и нужно было бы быть поистине великой государыней, чтобы хоть отчасти провести "Наказ" в жизнь, чтобы не оставить его мертвой буквой. Но книга эта появилась на свет мертворожденной, она была делом случая, а не выражением общественного самосознания; и Екатерина очень скоро отреклась от своей книги: по крайней мере, десять лет спустя она находила, что "cette piece est un vrai babil, dans lequel on ne trouve ni connaissance des choses, ni prudence, ni prevoyance"[1] (письмо к Гримму, 1775 г.).

Общественное сознание проявилось не в "Наказе", но в одном литературном событии, одновременном ему: в зарождении русской журналистики и выступлении на историческую сцену ряда общественных деятелей и работников — с Новиковым во главе и с Радищевым в виде эпилога. Вот к этому эпизоду середины восемнадцатого века и относится факт зарождения и начала концентрации русской *интеллигенции* как проявительницы общественного самосознания. Интеллигенция эта была *внесословной,* и эта бессословность осталась навсегда наиболее типичным признаком группы, объединяемой под понятием интеллигенции. Это не противоречит тому, что в разные эпохи интеллигенция заключала в себе то или иное сословное большинство: так, к эпохе "Наказа" окончательно сформировалось дворянство, прониклось сознанием своих прав и, в лучшей своей части, стало сознавать и свои внесословные обязанности. Иначе говоря, интересы этой интеллигенции никогда не были сословными; если даже интеллигенция и была по составу своему сословной (до середины XIX века большинство ее составляло дворянство), то зато она никогда не была классовой — например, землевладельческой, — так как классовые интересы (для помещиков-дворян — землевладельческие) оставлялись за бортом интеллигенции. В этом была и есть ее слабость, но в этом также и источник ее неиссякающей силы. Как бы то ни было, но сословное большинство интеллигенции не внесло в нее сословных и классовых интересов: права человека стали основой работы этой интеллигенции; в России это неизбежно должно

[1] "Эта пьеса — сущая болтовня, где нельзя найти ни знания вещей, ни благоразумия, ни проницательности" *(фр.).*

было свестись на борьбу с фактом, наиболее нарушающим права человека: в области социальной — с крепостным правом, в области политической — с самодержавием. Началась политическая борьба, неизбежно имевшая в своей основе требования социальной реформы.

III

В 1769 году появились на свет сатирические журналы — и мало-помалу в мертвые литературные формы стало вливаться живое содержание, русская интеллигенция впервые проявила себя. Первый и неожиданный для самого себя толчок в этом направлении дал автор "Наказа": первым сатирическим листком была "Всякая всячина"*, деятельным сотрудником которой была, как известно, Екатерина II. Но этот журнальчик является родоначальником остальных только по времени, а не по духу; в том же 1769 году Новиков стал издавать свой знаменитый "Трутень"*, направление которого, проявлявшее в себе общественное самосознание, было несколько неожиданно для императрицы. Во "Всякой всячине" почти полное отсутствие какого-либо общественного значения, отсутствие нападок не только на "особ", но и на "пороки" — для того, "чтобы не оскорблять человечество"; с первых же шагов журнал этот впал в дух умеренности и аккуратности, стал осуждать излишества обличений (особенно "Трутня"), советовал не только обличать, но также и восхвалять "твердого блюстителя веры и закона, хвалить сына отечества, пылающего любовью и верностью к государю...". Новиков, конечно, не мог стать на официально-оптимистическую точку зрения придворного журнала и выступил в своем "Трутне" не только с мелкими нападками на галломанию, но выдвинул вперед более серьезные вопросы о неправосудии, о злоупотреблении помещичьей властью, о крепостном праве. Резкое осуждение порядков современного строя Новиковым (а Новиков был только представителем зародившейся интеллигенции) не могло прийтись по сердцу Екатерине; интересно со многих точек зрения ее письмо во "Всякую всячину", направленное против общественной сатиры новиковского "Трутня". Разные "дурные шмели" прожужжали все уши Патрикею Правдомыслову (псевдоним Екатерины) о неправосудии в России. Где же причина неправосудия, — спрашивает Патрикей, — в законах, в судьях или в нас самих? Оказы-

вается, что законы наши лучше, чем в Европе, судьи тоже хороши — и все зло в нас самих. Лекарство простое: "Любезные сограждане! перестанем быти злыми — не будем имети причины жаловаться на неправосудие..." Эта проповедь личного самоусовершенствования как панацеи всех социальных зол является своеобразным примером крайнего индивидуализма, выдвигаемого против общественных запросов и требований. В этом общественном квиетизме заключена, конечно, немалая доля мещанства.

В 1770 году "Всякая всячина" прекратила свое существование "по желанию императрицы", вместе с чем принуждены были прекратиться все остальные сатирические листки, а с ними и "Трутень" — без всякого желания со своей стороны. "...Против желания моего, читатели, я с вами разлучаюсь", — читаем мы в XVII и последнем листе этого журнала. Но он воскрес через два года под новым заглавием: в 1772 году появился "Живописец"*, в котором главную роль по-прежнему играл Новиков и в котором можно предполагать участие Радищева. Начиная издание журнала, Новиков посвятил его "Неизвестному автору комедии "О, время!" (т. е. Екатерине II): "...вы первый, — пишет Новиков, — с такой благородной смелостью напали на пороки, в России господствовавшие... Вы открыли мне дорогу, которой я всегда страшился..." Всю язвительность такого посвящения легко понять, если вспомнить, что за два года до него "Трутень" погиб по желанию того же самого автора комедии "О, время!". В "Живописце" во главу угла по-прежнему была положена борьба с крепостным правом, борьба за права человека. Русская интеллигенция того времени, как мы уже сказали, впервые сумела выйти из узких границ сословных интересов: будучи в большинстве своем дворянской, она отказалась защищать те свои сословные интересы, которые опирались на крепостное право. Это одна из причин, почему, например, Татищев и люди его партии — иногда люди весьма замечательные и образованные — не составляли интеллигенции своего времени: точка зрения их была вполне сословной и классовой. *Классовые и сословные общественные группы только тогда стали "интеллигенцией", когда сумели стать выше своих классовых и сословных интересов*. Отказаться от сословной точки зрения сумела только лучшая часть русского дворянства к началу екатерининской эпохи.

Нагляднее всего это проявилось в отношении к крепостному праву. Новиков в "Живописце" напал на крепостное право с гораздо большей резкостью, чем бывало в "Трутне"; пересматривая листы "Живописца", часто читаешь как будто отрывки из "Путешествия" Радищева, сотрудничество которого и предполагается в этом журнале. Вот, например, небольшой "Отрывок из путешествия": "Бедность и рабство повсюду встречались со мной во образе крестьян", — записывает неизвестный путешественник и возмущается тем, что ропот можно услышать только из уст грудных младенцев. "Кричите, бедные твари! Произносите жалобы свои! Наслаждайтесь последним сим удовольствием в младенчестве: когда возмужаете, тогда и сего утешения лишитесь..." (Живописец, лист V). И в заглавии, и в самом слоге вы слышите здесь Радищева[1].

В нашу задачу не входит рассказ о дальнейших судьбах сатирических журналов; мы ограничиваемся указанием на них как на доказательство наличности сил зародившейся русской интеллигенции. Общественное течение, представительницей которого она была, являлось течением глубоко антимещанским уже по одним своим воззрениям на задачи и цели литературы. Для псевдоклассицизма литература была возвышенным пиитическим парением, настолько же безжизненным, насколько и узким; для Державина и его школы "забавного русского слога" литература была "любезна... как летом сладкий лимонад"; для Новикова, Радищева (а отчасти Фонвизина и других) литература — общественное служение, а потому она должна быть прежде всего жизненной и не заматеревшей в засохших формах. Отсюда и быстрота усвоения наиболее удобной в то время, жизненной и широкой формы сатирических листков; отсюда и жизненность животрепещущего содержания, диаметрально противоположного квиетизму* мещанства. Права человека — знамя этого течения, наиболее резким представителем которого явился немного позднее Радищев, а наиболее "литературным" представителем — Фонвизин.

---

[1] Обыкновенно эти строки приписываются Новикову, так как статья эта подписана "И. Т." — то есть, по предположению, "Издатель Трутня". Гораздо вероятнее, однако, что этот "Отрывок из путешествия" принадлежит перу *И. П. Тургенева,* на что указал еще Колюпанов в своей известной "Биографии А. И. Кошелева" (т. 1, ч. 1, с. 30). Впрочем, Колюпанов подчеркивает только вероятность такого предположения: возможное авторство Радищева еще не опровергнуто окончательно.

IV

Фонвизин уже в своем "Бригадире", написанном годом раньше появления сатирических журналов, но годом позже издания "Наказа", слегка касается общественных вопросов, хотя главным образом вся сила его насмешки обращена на галломанию современного ему общества. Но в некоторых немногих местах у него неожиданно прорывается сарказм более серьезного тона. Так, например, Советница неожиданно изрекает один из членов сословного символа веры: "Мы все дворяне, мы все равны", — говорит она вздыхая. Это именно та сословная обычная для XVIII века точка зрения, которая заменяет права человека правами дворянина, по которой род человеческий делится на дворян и скотов, против которой с такой энергией восстала русская интеллигенция екатерининской эпохи. Фонвизин стоял в ее рядах и хотя мельком, но зато со всей силой своей иронии подкапывался под самый фундамент сословно дворянского мировоззрения — под крепостное право. Он списывал с натуры яркие сценки, наглядно иллюстрирующие основную точку зрения рабовладельческой массы; вот, например, известный диалог:

Бригадирша. Переменим, свет мой, речь. Пожалуй, скажи мне, что у вас идет людям: застольное или деньгам? Свой ли овес едят лошади или купленный?

Сын. Сэ плюз-эньтерессан[1].

Советница. Шутишь, радость. Я почему знаю, что ест вся эта скотина?

То же самое и в знаменитой сценке из "Недоросля", где госпожа Простакова от души возмущается, что девка Палашка заболела, лежит и бредит: "Лежит! Ах, она бестия! Лежит! Как будто благородная!.. Бредит бестия! Как будто благородная!"

Вообще "Недоросль", в интересующем нас отношении, гораздо ярче "Бригадира", не говоря уже о других произведениях Фонвизина; в этом ясно сказался тот факт, что "Недоросль" появился через десяток с лишним лет после сатирических листков (именно в 1782 г.), и на нем, несомненно, отразилось их влияние: это можно доказать вполне убедительно и могло бы составить содержание отдельной монографии. В настоящее время мы не остановимся на этом, так же как и на самой комедии Фон-

---

[1]Это очень интересно *(фр.)*.

визина; не затрагивая ее бытовой стороны, мы скажем только об ее общественном значении. В этом отношении "Недоросль" — продолжение "Живописца" с его задачей борьбы против крепостного права и, как частный случай этого, обличения злоупотреблений помещичьей власти. Осуждение произвола этой власти есть обвинительный приговор самому крепостному праву, и приговор этот Фонвизин произносит и косвенно, и совершенно прямо. Косвенно — вся комедия построена на этой мысли; ирония автора направлена на госпожу Простакову — хотя бы в приведенном выше ее восклицании. Но это было мало. Мало потому, что таким тонким орудием, как ирония, трудно было пронять среднего читателя и зрителя той эпохи, когда самая интеллигенция начинала только формироваться; кроме косвенных путей протеста против крепостного права необходимо было поставить точки над i, и вот для этого выводили на сцену какого-нибудь Стародума, добродетельными устами которого автор мог бы высказать прямо, непосредственно свои заветнейшие мысли. Так и в "Недоросле" автор провозглашает устами Стародума, что "каждый должен искать своего счастия и выгод в том одном, что законно... и что угнетать рабством себе подобных — беззаконно". В этих словах — вся суть. Не будем поэтому останавливаться подробно на мировоззрении Стародума (Фонвизина тож): в нем можно найти немало и "мещанского", — конечно, не в сословном смысле, — немало узких, часто наивных взглядов и мнений. Но нужно принять во внимание и умственный кругозор громадного большинства из общества екатерининской эпохи — и мы тогда не удивимся, что публика горячо аплодировала Стародуму, который "с важным чистосердечием" изрекал истины, вроде: "Должность! А! Мой друг!.. Подумай, что такое должность!.. Если б так должность исполняли, как о ней твердят, — всякое состояние людей осталось бы при своем любочестии и было бы совершенно счастливо".

Какой с Божьей помощью поворот! Это уже не протест против крепостного права, а рецепт самоусовершенствования; это перифраза слов Екатерины: "Любезные сограждане! Перестанем быти злыми" — и все пойдет великолепно. Это показывает, что Фонвизин колебался в решении вопроса о правах и интересах личности: с одной стороны, "угнетать рабством подобных себе — беззаконно"; с другой — самосовершенствование и исполнение "должности" каждым могли бы дать счастье и в рабстве,

и дворянство "осталось бы при своем любочестии". Но все это имеет для нас второстепенное значение; важно подчеркнуть только основные взгляды Фонвизина. Каковы бы ни были его колебания, его отрицательное отношение к Франции и революции, но реакционером Фонвизин не был никогда. В главном пункте его мировоззрение оставалось ненарушимым: он почти всегда был убежденным противником крепостного права, сатириком "мещанских" нравов и современного ему общества. Начиная с проекта Императорского Совета*, составленного им в сотрудничестве с Паниным и в котором без обиняков осуждается крепостное право и защищаются свобода и права человека; продолжая "Недорослем" и другими более мелкими вещами и кончая теми "Вопросами", которые вызвали такой гнев императрицы своим "свободоязычием", — Фонвизин везде в общих чертах один и тот же защитник и сторонник прав человека как равноправного члена общества. Это позволяет нам поставить Фонвизина в первый ряд интеллигенции, которая знаменем своим избрала общественность, основанную на свободе человека.

Кончаем с Фонвизиным, отмечая одну характерную черту, характерную не только для него, но и для всех общественников, особенно той эпохи. Общественники заботились главным образом о благе "человека"; слово это они любили писать с большой буквы, показывая этим, что их интересует не живая, реальная личность, а абстрактное целое, общество. В России XVIII века взгляд этот умерялся тем, что "человек" не добился еще самых основных своих прав — внешней свободы личности; крепостная зависимость должна была пасть, чтобы русский человек мог свободно развивать свою личность. Вообще же общественники, независимо от отношения к крепостному праву, считали государство, общество и его интересы неизмеримо более важными, чем интересы живого человека, личности; абстрактный человек стоит у них на первом плане, реальная личность — на втором; почему-то считается очевидным, что раз удовлетворены интересы человека, то удовлетворена и личность; благо реальное приносится в жертву абстрактному благу. Более того, для блага одной части общества приносится в жертву благо другой его части. У Фонвизина есть по этому поводу интересное место в небольшой пьеске "Выбор гувернера", написанной после событий 1789 года. Стародум этой комедии, Нельстецов, требует такой жертвы, признавая

ее руководящим принципом общественной пользы: "Необходимо надобно, чтобы одна часть подданных для блага целого государства чем-нибудь жертвовала; следственно — равенства состояний и быть не может... всегда одна часть подданных будет принесена в жертву другой..." И это мнение самого Фонвизина.

Что это за мифическое "благо целого", ради которого надо жертвовать благом слагаемых частей, об этом общественники XVIII века тщательно умалчивали; только органическая теория общества, имевшая такой успех в России во второй половине XIX века, попробовала дать ответ на этот вопрос. Пока же ясно только одно, что теория общественников о "благе целого", то есть о благе абстрактного человека за счет блага реальной личности, является глубоко антииндивидуалистической теорией. Фонвизин в этом отношении является одним из самых типичных противников индивидуализма. Интересно, однако, что он не делает всех выводов из своего основного положения. Кого принести в жертву кому? — вот в чем вопрос. Большинство "общественников" хотело, чтобы и волки были сыты и овцы целы: чтоб крепостное право пало и чтобы дворянство процвело. Это не ответ, а уклонение от ответа. Фонвизин дает более определенный критерий дальнейшими словами Нельстецова: "...остается расчислить так, чтобы число жертвуемых соразмерно было числу тех, для благополучия коих жертвуется". Слова эти написаны в период страха перед событиями 1789 года, а потому и весьма консервативного отношения к вопросам внутренней жизни России; но видел ли Фонвизин, что эти его слова — новый подкоп под крепостное право, при котором число жертвуемых измерялось миллионами, а "соразмерное" число благоденствующих — тысячами? Нечего и указывать на резкий антииндивидуализм такого арифметического принципа, но пока еще дело не в индивидуализме; мы уже сказали, что до середины XIX века вопрос о *человеке* и *личности* не мог быть вдвинут в надлежащие рамки, пока всепоглощающим общественным вопросом был вопрос освобождения миллионов порабощенных людей.

V

Общественное течение русской интеллигенции ярче и резче всего проявилось в одной из наиболее замечательных книг XVIII века, в "Путешествии из Петербурга в Москву" Радищева (1790). Книга эта явилась только

логическим развитием и продолжением того, что когда-то высказывал Новиков в "Трутне" и, быть может, сам Радищев в "Живописце". Через всю книгу проходит основным мотивом все тот же старый и вечно юный вопрос, но здесь он подвергся уже дальнейшему развитию; здесь раскрытие злоупотреблений помещичьей власти не является целью произведения, но вопрос поставлен шире и резче. Злоупотребление властью — это только темный фон картины; наличность "добродетельных помещиков" не считается панацеей от крепостных зол, и вся книга — это сплошной вопль о незаконности крепостного права и о необходимости освобождения крестьян, будь даже все помещики "добродетельны"...

"Человек родится в мир равен во всем другому. Все одинаковые имеем члены, все имеем разум и волю... Все равны от чрева матерня в природной свободе, равны должны быть и в ограничении оной... Опомнитесь заблудшие, смягчитеся жестокосердые! разрушьте оковы братии вашей, отверзите темницу неволи и дайте подобным вам вкусити сладости общежития, к нему же всещедрым уготованы, яко же и вы. Они благодетельными лучами солнца равно с вами наслаждаются, одинаковые с вами у них члены и чувства, и право в употреблении оных должно быть одинаково" ("Путешествие", гл. X и XV). Такими словами в преддверии XIX века был высказан (хотя и не впервые) принцип естественного права*, тот самый принцип, исповеданием которого и закончился XIX век; конечно, разница между трансцендентально-нормативным пониманием естественного права в конце XIX века и примитивным толкованием его Радищевым — громадна. Разница эта станет еще более глубокой по существу, если мы укажем на индивидуалистическое понимание принципа естественного права мыслителями конца XIX века и на общественное, социальное толкование его Радищевым.

Для Радищева "человек" есть некоторый собирательный тип, с которым он оперирует, как с математическим понятием. Можно сказать, что для него реальная личность не существует или, по крайней мере, несущественна: прежде всего его интересует Человек, которого он любит писать с большой буквы. В то время как для индивидуалиста *личность* есть нечто глубоко реальное, вполне конкретное, субъективное, безусловно неделимое, individuum, для общественника *человек* есть фикция, абстракция, сумма бесконечных многих слагаемых; для ин-

дивидуалиста личность есть некоторый дифференциал, быть может, нечто и бесконечно малое (индивидуалист может признавать роль личности в истории весьма близкой к нулю, хотя, заметим в скобках, дифференциал может и не быть бесконечно малым), но во всяком случае личность для индивидуалиста есть нечто не суммарное, нечто самодовлеющее целое, в то время как для общественника человек есть некоторый интеграл, сумма бесконечного числа бесконечно малых элементов — личностей. Вот почему индивидуалист, доводя свою точку зрения до последнего предела, может стать индифферентистом, а часто и реакционером и обскурантом в общественном смысле: человек, это ζῶου πολιτιχόυ[1], его мало интересует; вот почему также крайний общественник с полным безразличием относится к вопросу о благе личности и часто становится крайним антииндивидуалистом: личность для него — это "жертва вечерняя", которую безукоснительно можно и должно приносить Молоху общественной пользы.

Конечно, это две крайности: ни интеллигенция конца XIX века не была ультраиндивидуалистичной, ни Радищев и вообще интеллигенция конца XVIII века не были ультраобщественными; но все же "человек" был главным пунктом внимания Радищева, подобно тому как "личность" более всего занимала идеалистов конца XIX века. Радищева всегда более интересует форма, чем содержание, его занимает "гражданин" более, чем "человек", "человек" более, чем "личность". Правда, он заявляет, что "гражданин, становясь гражданином, не перестает быть человеком", что "гражданин, в каком бы состоянии небо родиться ему ни судило, есть и пребудет всегда человек" ("Путешествие", гл. X; ср. с 3 строф. оды "Вольность" в гл. XX); но главное свое внимание он сосредоточивает именно на гражданине, на правах гражданина и человека. Иначе и быть не могло в то время, когда прежде всего приходилось бороться за права миллионов отдельных личностей, не имевших элементарных прав человека. Индивидуалистическое воззрение стало в широких кругах русской интеллигенции возможным, хотя до некоторой только степени, после 19 февраля 1861 года; до того же времени русские общественники, никогда не застывая на мертвой теоретичности, неизменно торопились перейти от теоретической части своих воззрений к прак-

---

[1] Общественное животное *(греч.)*.

тической, от теории прав человека вообще — к частному животрепещущему вопросу о правах русского крестьянина. Великая задача раскрепощения человека до 60-х годов XIX века спасала даже крайних общественников из среды русской интеллигенции от безжизненной теоретичности, сказавшейся впервые именно в конце 60-х годов в теориях русских учеников Спенсера. И сам Радищев, несмотря на свое увлечение "человеком", никогда не впадал в ту ошибку преклонения пред мертвой схемой, в которую впадали многие группы русской интеллигенции шестидесятых — семидесятых годов XIX века. Впоследствии Чернышевский и Михайловский, отстаивая основные положения народничества, боролись с Молохом "национального богатства", которому эпигоны западничества готовы были жертвовать народным благосостоянием; борьба эта велась за реальную личность и против абстрактного человека. Тем интереснее отметить, что и "общественник" Радищев стоял принципиально на той же точке зрения, заявляя, что для него *важно не национальное богатство, а народное благосостояние*. Описывая ("Путешествие", гл. XVI) имение одного помещика, хозяйство которого было в цветущем состоянии и который славился как "знаменитый земледелец", в то время как крестьяне ее голодали, Радищев обращается со следующими словами к этому организатору "культурного" хозяйства: "Варвар! не достоин ты носить имя гражданина! Какая польза государству, что несколько тысяч четвертей в год более родится хлеба, если те, кои его производят, питаются наравне с волом, определенным тяжкую вздирати борозду? Или блаженство граждан в том почитаем, чтобы полны были хлеба наши житницы, а желудки пусты? чтобы один благословлял правительство, а не тысячи?.. И суть люди, которые, взирая на утучненные нивы сего палача, ставят его в пример усовершенствования в земледелии!" Здесь в примитивной форме затронут тот мотив, которому впоследствии суждено было стать лейтмотивом русского народничества; это одно уже достаточно показывает, что Радищев никогда не жертвовал личностью ради человека, несмотря на все свои общественные тенденции. Иначе и быть не могло со стороны того человека, душа которого "страданиями человечества уязвленна стала"...

Но "уязвленный страданиями" человечества, ясно сознавший *социальную основу* этих страданий Радищев не менее ясно видел и то, что одно лишь *политическое*

освобождение может разрушить эту социальную основу; недаром его ода "Вольность" является, в сущности, первым *революционным* произведением русской литературы XVIII века, недаром впоследствии и Пушкин в своей юношеской оде "Вольность" лишь "вслед Радищеву восславил свободу". Политическую борьбу Радищев в этой оде своей продолжал столь же далеко, сколь впоследствии и декабристы: вплоть до призыва к цареубийству. И призыв этот — в первой же строфе оды:

О дар небес благословенный,
Источник всех великих дел,
О вольность, вольность, дар бесценный!
Позволь, чтоб раб тебя воспел.
Исполни сердце твоим жаром,
И сильных мышц твоим ударом
Во свете рабства тьму претвори,
Да Брут и Тель еще проснутся,
Седяй во власти да смятутся
От гласа твоего Цари.

Этот откровенный призыв к примеру Брута и Телля* еще усугубляется ироническими комментариями самого же Радищева к двум последним стихам строфы. "Желать смятения царю, — пишет Радищев, — есть то же, что желать ему зла; следовательно..." И на этом вполне ясном многоточии кончает свои комментарии.

Цареубийство, как последнее средство политического освобождения народа, — от Радищева через декабристов дошло до "Народной воли"* конца XIX века. И уже Радищев видел, что борьбу за свободу приходится вести не с одним лишь абсолютизмом, не с одним самодержавием. "Храм Закона", в представлении Радищева, разрушают два чудовища: "суеверие священное (религиозное) и политическое, подкрепляя друг друга"...

Власть царска веру сохраняет,
Власть царску вера утверждает,
Союзно общество гнетут.
Один — сковать рассудок тщится,
Другая волю стерть стремится, —
"На пользу общую" рекут.

И вот "самодержавие", сильное поддержкою "церкви", — "на грозном троне властно севши, в народе зрит лишь подлу тварь"... Но Радищев предвидит время, когда придет революция, когда "возникнет рать повсюду бранна", осилит двуглавого "алчного гада" и приведет его на суд "к престолу, где народ воссел"... Радищев знает, что

день этот еще далек, что "не пришла еще година, не совершилися судьбы"; он предсказывает — и предсказание это пророчески сбылось и на нем самом, и на всей русской литературе XIX века, — что самодержавие еще не раз "потщится" вырвать с корнем зло революции — "да грузным махом все раздавит, и стражу к словеси приставит, да будет горшая напасть"...

И все-таки, Радищев верит, придет революция — "день, избраннейший всех дней"! Тогда, вместе с политическим освобождением, придет и социальное уравнение:

Сплетясь веселым хороводом,
Различия надменность сняв,
Се паки под лазурным сводом
Естественный встает устав...

Так думал, так чувствовал Радищев в те дни, когда еще не успели отзвучать елейные поучения Патрикея Правдомыслова о гражданской добродетели самоусовершенствования и подчинения "властям предержащим". И если вся русская интеллигенция следующего века была революционна, то Радищев в этом смысле является первым представителем преемственной группы русской интеллигенции, первым революционером. Слабая по форме, но сильная по чувству "Вольность" Радищева открыла собою в русской литературе борьбу за свободу человека — борьбу, в которой целым поколениям интеллигенции суждено было найти славную гибель.

Первым погиб сам Радищев. Гибель свою он предчувствовал, он только хотел, чтобы память о нем была связана с мыслью о "вольности".

Да хладный прах мой осенится
Величеством, что днесь я пел;
Да юноша, взвалкавый славы,
Пришед на гроб мой обветшалый,
Дабы со чувствием вещал:
"Под игом власти сей рожденный,
Нося оковы позлащенны,
Нам вольность первый прорицал!"

Желание Радищева исполнилось — до сих пор мы вспоминаем о нем как о первом провозвестнике "вольности", как о первом революционере в преемственной группе русской интеллигенции, как о борце за права человека и с мелкодушным мещанством среды, и с "алчным гадом" абсолютизма.

Судьба, постигшая Радищева, слишком известна: представитель первой группы русской интеллигенции, он стал и первым мучеником ее. Но зато книга его, завершившая собою течение русской литературно-общественной мысли XVIII века, стала первым кирпичом того здания, над постройкой которого трудилась вся русская интеллигенция XIX столетия.

VI

Первая ласточка не делает весны, но предвозвещает ее, хотя и может замерзнуть сама от вьюг и морозов. Радищев погиб, но указал дорогу многим; преемственная связь в группе русской интеллигенции с тех пор не прекращалась. Одним из передовых бойцов русской интеллигенции после группы Радищева является И. П. Пнин, типичный показатель связности и преемственности поколений интеллигенции. В то время как блестящий и блещущий шумихой фраз либерализм "Наказа" сыграл роль крыловской синицы и с удивительной легкостью обратился в последовательнейшее реакционерство и обскурантизм, в средних слоях русского общества создавалось шаг за шагом определенное общественное направление, не блещущее звонкими фразами, но не рискующее впасть в "рецидивы обскурантизма". Вокруг Новикова и Радищева мы замечаем тесный кружок такой интеллигенции, и Пнин был одним из наиболее видных наследников воззрений этого кружка. Его "Опыт о просвещении" (1804) показывает, как быстро шло развитие русской интеллигенции того времени; это уже не вопль "уязвленного" человека, а научный трактат, первая попытка построения мировоззрения. Правда, основные положения заимствованы у Бентама: это теория утилитаризма ("Опыт о просвещении", р. 12—15), это принятие за цель — "величайшего блаженства величайшего числа людей" (Ib. P. 35); но дело не в оригинальности воззрений, до которой русская интеллигенция дошла только в сороковых годах XIX столетия, дело в искренности убеждений. Пнин, подобно Радищеву, убежденный общественник. Хотя он и различает человека от гражданина (Ib. P. 23), но не отличает человека от личности; свободу он отождествляет с анархией и считает ее метафизическим понятием и исчадием французской революции (Ib. P. 26—27). Однако мы уже встречаем у Пнина сознание необходимости синтеза личности и общества (Ib., 31). Синтез этот

Пнин считает возможным произвести путем признания *собственности* главным принципом права; равенства существовать не может — это "исчадие раздоров", а признание ненарушимого принципа собственности ведет к признанию личной безопасности гражданина, а главное — к *освобождению всех крестьян с землей* (Ib. P. 33, 41—43, 51—54 и др.). Исходя от совершенно других оснований, Пнин пришел к тому единственному выводу, который в свою очередь был основанием всех воззрений русской интеллигенции XVIII века[1]. Эта общественная задача, стоявшая перед русским интеллигентом, задача раскрепощения человека, оттеснила на задний план все попытки личности выступить вперед. Человек как правовое отвлечение одного только начала свободы, и даже еще абстрактнее: человек как представитель вида homo sapiens, как тип — вот что главным образом выдвигалось на первый план. У Пнина есть на эту тему интересная ода "Человек" (см. "Журнал Российской Словесности"*, 1805, № 1), служащая необходимым дополнением знаменитой "Оде на вольность" из "Путешествия" Радищева (существует мнение, ничем, однако, не подтвержденное, что эта ода также принадлежит Пнину). Ода "Человек" — панегирик типичного и убежденного общественника обществу и человеку как представителю его; могущество мысли человека, его положение выше "всех существ других" — вот что восхваляет Пнин в своей оде:

...Я Человека петь готов.
Природы лучшее созданье,
К тебе мой обращаю стих,
К тебе стремлю мое вниманье!
Ты краше всех существ других...

Казалось бы, что такая "антропоцентрическая" точка зрения поможет подойти к индивидуализму, покажет, что *личность* является основным началом, так высоко поднимающим *человека*. Но XVIII век не мог смотреть на этот вопрос так широко; он не понимал, что такое "личность", а ценил одну из ее сторон, также отвлекая ее: мысль.

Ты царь земли, ты царь вселенной,
Хотя ничто в сравненьи с ней:
Хотя ты прах один возженный,

[1]Эта точка зрения Пнина, по-видимому, заимствована им от Фихте — см. его "Основы естественного права" ("Grundlage des Naturrechts", 1796, s. 191).

Но мыслию велик своей!..
Какой ум слабый, униженный
Тебе дать имя *червя* смел?
То раб нещастный, заключенный,
Который чувства не имел...
Прочь, мысль презренная! ты сродна
Душам преподлых лишь рабов!..

Все эти риторические вопросы и непочтительные эпитеты, по всей вероятности, относятся к Державину, который не упускал случая подчеркнуть человека. Мы увидим через несколько страниц, что, несмотря на это, Державин был в неизмеримо большей степени индивидуалистом, чем Радищев или Пнин, так высоко ставящий человека; причина уже указана выше: не о живом человеке, не о личности говорит Пнин, а об абстрактном человеке, о Человеке с большой буквы.

Главной же целью Пнина, как и Радищева, является социальное освобождение человека путем разрушения сковывающих его политических цепей. И в своей оде он сейчас же пользуется случаем свернуть на основную проблему политического и социального раскрепощения человека:

В каком пространстве зрю ужасном.
Раба от *Человека* я:
Один, как солнце в небе ясном,
Другой так мрачен, как земля.
Один есть все, другой ничтожность,
Когда б познал свою раб должность,
Спросил природу, рассмотрел —
Кто бедствий всех его виною?
Тогда бы тою же рукою
Сорвал он цепи, что надел.
Прими мое благоговенье,
Зиждитель-Человек! Прими...

Восхваляя вид "homo sapiens"[1], Пнин незаметно перешел к мотивам "Оды на вольность"; но и в том и в другом случае очевидно, что центр тяжести его мысли заключен в человеке, а не личности, и в этом отношении Пнин прямой наследник Новикова и Радищева, типичный представитель народившейся русской интеллигенции XVIII века. Мы теперь на время простимся с этим течением и снова вернемся к нему, когда речь будет идти о декабристах, под которыми мы подразумеваем ряд деятелей, действовавших в период 1815—1825 годов: все

[1] Человек разумный *(лат.)*.

они, так же как и Пнин, наследники и продолжатели Радищева и его кружка; это люди, составлявшие передовую часть внеклассовой и внесословной интеллигенции.

Мы видели, в чем заключалась работа этой интеллигенции в преддверии XIX века: она заключалась в борьбе за права человека; сатирические листки, Новиков, Радищев, Фонвизин, Пнин — все внесли сюда свою лепту. Мы знаем, что это течение мало интересовалось реальной личностью и признавало человека за некоторый интеграл; благо общества, благо миллионов, "величайшее блаженство величайшего числа людей" — вот что было их идеалом. Они были первыми "кающимися дворянами", они первые мучительно почувствовали страдания народа и задолго до Герцена и Тургенева дали Ганнибалову клятву* его освобождения. Заслуги их никогда не забудутся, а потому не для осуждения их подчеркиваем мы еще раз, что наша интеллигенция XVIII века, занимаясь "абстрактным человеком", чаще всего не обращала внимания на "реальную личность". Параллельно с течением общественным шло другое течение, пренебрегавшее человеком и благом народа, не заботившееся о миллионах рабов, не терзавшееся проклятыми социальными вопросами, но мирно процветавшее в грубоватом эпикуреизме*; это течение, главным представителем которого был Державин, обращало все свое внимание на реальную личность, на индивидуальность. Здесь мы видим зачатки индивидуализма — правда, однобокого, наивного, детского, но все же здесь именно лежит первое зерно положительного отношения к реальной личности, к определенной и живой индивидуальности.

VII

На сером фоне сплошного литературного мещанства XVIII века эти два течения выделяются красными нитями. Антимещанство Новикова и Радищева было направлено против мещанства среды; Державин, верный сын и представитель этой среды, явился протестом против литературного мещанства. До Державина поэзия была "способностью выражаться мерной речью или стихами и созвучиями или рифмами в украшенных картинами и описаниями сочинениях, коих обыкновенная речь не допускает" — так определяли в XVIII веке поэзию. Державин первый приблизил поэзию к жизни; он первый вместо надутых, высокопарных псевдоклассичес-

ких од стал писать "в забавном русском слоге", и первый придал своим произведениям жизненное содержание проведением в них двух основных идей, характеризующих всю его поэзию. Конечно, эти произведения не составляют даже четверти его литературного багажа: все остальное написано в мертвом ложноклассическом стиле; но, как в одах Ломоносова прорывались искорки поэзии, а значит, и жизни, там, где ему приходилось касаться любезных его сердцу вопросов о "божественных науках" и "возлюбленной тишине", так и у Державина жизнь и *поэзия присутствуют* там, где он затрагивает вопрос о *личности*. Конечно, это еще не вопрос об отношении личности к обществу — до такого вопроса далеко не дорос Державин, со своим детским эпикуреизмом; личность интересует поэта главным образом как объект для противопоставления понятий *жизни* и *смерти* в единичном, индивидуальном случае. Жизнь и смерть реальной личности, особенно в момент их столкновения, составили то содержание, которым Державин одухотворил поэзию XVIII века.

Литературная деятельностьь Державина начинается почти одновременно с появлением сатирических листков, но первые его произведения совершенно ничтожны и заключают в себе все мещанство псевдоклассицизма. Державин хотел "парить", хотел "красивым набором слов" достичь "веления и пышности" (см. "Записки" Державина). Только в 1779 году появляется его знаменитая ода "На смерть князя Мещерского", в которой определенно звучат оба основных мотива его поэзии.

Глагол времен! металла звон!
Твой страшный глас меня смущает... —

таким похоронным аккордом начинается эта ода, а кончается эпикуреистическим выводом:

Жизнь есть небес мгновенный дар:
Устрой ее себе к покою...

Вот и вся житейская философия Державина: наивный эпикуреизм, покойная жизнь, беспрерывное наслаждение, а впереди — страх смерти, так как

На свете жить нам время срочно...

В этом примитивном мировоззрении мы видим ясные зачатки индивидуализма: на первый план выставляется

реальная личность, наслаждающаяся, чувствующая и радость и боль, трепещущая перед смертью и заглушающая свой страх "беспрерывным весельем":

Доколь текут часы златые
И не приспели скорби злые, —
Пей, ешь и веселись, сосед!

Этот "сосед" — живая, реальная личность, а не тот абстрактный "Зиждитель-Человек", перед которым благоговейно распростирался во прахе Пнин и за права которого боролись Новиков и Радищев. Правда, и они видели в крестьянине живого человека, страдали за него, отдавали ему свою душу, но один тот факт, что этих страдающих крестьян были миллионы, невольно заставлял производить абстракцию, так что реальная личность часто пропадала за абстрактным Человеком. У Державина, наоборот — мы не найдем никакого интереса к человеку, к человечеству, к обществу: в его наивном эпикуреизме сквозит крайний индивидуализм, в его узком эгоизме крепко засело мещанство, но все-таки в его поэзии впервые, в дымке эпикуреизма, выставлена реальная личность. К реальным людям, а не к человечеству обращается Державин со своей проповедью:

Вкушать спешите блага света:
Теченье кратко наших дней...

Вы слышите в этой проповеди страх смерти — вторую основную тему поэзии Державина, тесно переплетенную с эпикуреизмом: "Век наш — тень", — заявляет поэт, "смерть к нам смотрит чрез забор", так что "мы только плачем и взываем: о, горе нам, рожденным в свете"... Если все это так, то... то вывод получается самый неожиданный:

Увы! — то как не умудриться
Хоть раз цветами не увиться
И не оставить мрачный взор?..
Так будем жизнью наслаждаться
И тем, чем можем, утешаться...

Все это мелко, все это наивно — но все это жизненно и правдиво. Восемнадцатый век был веком рабства миллионов и эпохой "пиршественных кликов" немногих счастливцев; и если "общественники" боролись за права миллионов, то Державин был выразителем жизни вели-

колепных трутней, "сынов роскоши, прохлад и нег"; реальная личность нашла в нем своего поэта[1].

Кстати заметить, что к вопросу о значении человека и личности в общем ходе жизни индивидуалистическое и общественное течения относились также совершенно различно, причем первое течение приравнивало человека нулю, в то время как второе возносило его на недосягаемую высоту. Мы увидим впоследствии, что вопрос "о роли личности в истории" совершенно различен от проблемы индивидуализма, так что часто случается, что индивидуалисты совершенно отрицают роль личности в истории, в то время как антииндивидуалисты придают ей большое значение. Так было и в данном случае. Слишком известно, что такое человек, личность для Державина, — совершенное ничто, "прах", "червь"; мы знаем также, как ответил на это типичный общественник Пнин.

Хотя ты прах один возженный,
Но мыслию велик своей, —

сказал он, обращаясь к человеку, и попутно косвенным образом непочтительно назвал Державина "нещастным заключенным" и "преподлым рабом". Этот "преподлый раб", конечно, ничего не понимал в общественных вопросах (что не помешало ему потом сделаться министром), но все-таки в его поэзии впервые выглянула на свет божий из-под ложноклассического ига реальная, живая личность. В этом отношении в Державине замечательны не только проблески индивидуализма, но и его несомненное — хотя и бессознательное — литературное антимещанство.

VIII

Восемнадцатый век — лучшее и наиболее ясное предисловие ко всей русской жизни и литературе XIX века. Индивидуалистическое и общественное течения, переплетавшиеся, боровшиеся и сливавшиеся на всем протяжении последнего века, проявились уже в восемнадцатом столетии. Знамя Радищева — человек, Державина — личность; синтез этих начал — вот задача, поставленная на разрешение грядущим поколениям русской интел-

---

[1]Подробное развитие намеченных здесь взглядов дано в нашей статье "Державин", вошедшей в книгу "Пушкин и Белинский" (Спб., 1916).

лигенции. Как разрешалась эта задача, как попеременно ставились вперед то человек, то личность — все это составляет содержание истории русской общественной мысли.

Итак, в восемнадцатом веке мы уже имеем постановку той проблемы, над решением которой истратила так много сил интеллигенция XIX века. Проблема о личности и обществе родилась одновременно с появлением русской интеллигенции, и сразу, с самого начала определились те три основных течения, которые только и могут возникнуть при решении этой проблемы. Первое — общественность, выставление на первый план "человека"; если течение это в то же время совершенно игнорирует "личность", то оно становится антииндивидуализмом. Второе — индивидуализм, выставление на первый план "личности"; если течение это в то же время совершенно игнорирует "человека", то оно впадает в крайности ультраиндивидуализма. Третье, наконец, — синтез индивидуализма и общественности; в зависимости от того, что преобладает в этом синтезе, человек или личность, он может носить индивидуалистический или антииндивидуалистический характер. Все это можно проследить и на явлениях русской жизни и литературы XVIII века. В наивном эпикуреизме Державина — зародыш крайнего индивидуализма; в сатирических листках и в произведениях Новикова, Фонвизина, Радищева, Пнина — начало общественного течения. Задача синтеза их стала задачей русской интеллигенции всего XIX века. Таким образом, в этих основных течениях XVIII века лежат все зерна литературного и общественного развития следующего столетия, так что в преддверии XIX века мы знакомимся со схемой дальнейшей эволюции русской мысли и направления русской интеллигенции: "как солнце в малой капле вод" здесь отразилось все будущее русской жизни и литературы.

Не надо забывать, однако, что течения эти были действительно "малой каплей вод" в том бесконечном болоте общественного и литературного мещанства, которое составляло общий серый фон XVIII века. Новиков, Радищев, Державин, Фонвизин, Пнин и немногие другие — вот имена литературных и общественных деятелей, сумевших выбраться из мещанского болота. Ложноклассицизм, так метко названный Белинским "мещанством во дворянстве", был деспотически царившей литературной формой; XVIII век вполне заслуживает поэтому названия

эпохи литературного мещанства. Как это мещанство, так и антимещанские течения вполне определили собой направление литературной и общественной эволюции XIX века.

Направление это заключается прежде всего в борьбе с литературным мещанством: появляются сентиментализм, романтизм; Пушкин заканчивает собою этот период борьбы с мещанством формы. В то же самое время идет борьба и за содержание этих форм, идет борьба за человека и за личность. Эпоха литературного мещанства вызвала протест и борьбу, в которой окрепли и выросли проблемы индивидуализма и общественности, заполнившие своим содержанием весь девятнадцатый век и составляющие в истории своего развития основное содержание истории русской интеллигенции.

Глава II

Сентиментализм и романтизм

I

В русской литературе и жизни XIX век начался сентиментализмом, сразу разорвавшим ржавые цепи старых литературных форм. Минуло сто лет — и мы теперь несколько легкомысленно относимся к этой замечательной эпохе русской литературы: под сентиментализмом мы чаще всего понимаем нечто слезоточивое, чувствительное, приторно-сладкое и, таким образом, из-за деревьев не видим леса, не видим того глубокого значения, которое имел сентиментализм для своего времени и имеет до сих пор в истории развития русской интеллигенции.

Ядро русской интеллигенции, образовавшееся вокруг шестидесятников и семидесятников XVIII века, хотя и было среднедворянским по своему сословному составу, но по своим задачам и целям было внесословным и внеклассовым. Тем не менее рознь между интеллигенцией и высшими общественными классами становилась чем дальше, тем больше: интеллигенция не могла удовлетвориться той литературной пищей, которой питались разные "сыны роскоши, прохлад и нег". Ложноклассицизм, это излюбленное детище высшего дворянства и аристократии, мало-помалу стал их enfant terrible, после того как его мертвящий шаблон, его мещанство дошли до крайних пределов. Появились различные Петровы, Хвостовы и tutti quanti[1]: дальше идти было некуда... Новый общественный слой предъявил литературе иные требования, явился выразителем иных идеалов: героические идеалы ложноклассицизма были заменены *гуманическими* идеалами сентиментализма.

Идеология среднего дворянства и высшего мещанства (в сословном значении) — такова социологическая подпочва сентиментализма, но *только подпочва,* подчеркиваем

[1] Им подобные *(итал.)*.

это, а не непосредственная суть его. Вполне естественным является поэтому тот факт, что именно среднедворянская интеллигенция второй половины XVIII века явилась первой выразительницей настроений сентиментализма. Историку литературы чрезвычайно заманчиво остановиться подробно на разборе сентименталистических веяний еще в сатирических листках Новикова, но мы должны пройти мимо этой литературной эмбриологии. Достаточно указать на глубокую связь с сентиментализмом одного из замечательнейших членов новиковского кружка*, Радищева; не говоря о том, что "Путешествие" Радищева является по форме сколком с "Сентиментального путешествия" Стерна, оно и по содержанию, по тону, по "гуманическим" идеалам, по "трогательным" и чувствительным эпизодам есть первое произведение нарождающегося русского сентиментализма.

Однако евангелием русского сентиментализма считается, и вполне справедливо, не "Путешествие" Радищева, а одновременные ему "Письма русского путешественника" Карамзина: только в этом произведении (1789—1790) впервые проявился весь сентиментализм в своем целом, со своими сильными и слабыми сторонами, только Карамзин может считаться полным представителем русского сентиментализма, только познакомившись с ним, мы будем иметь возможность подвести итоги и сделать выводы, связывающие сентиментализм с историей общественной мысли.

"Письма русского путешественника" начинают собою XIX век в русской литературе, создают эпоху. Это одинаково справедливо и в области формы, и в области содержания. Давно уже стало общим местом, что Карамзин реформировал русский язык, влил новое содержание в обновленные формы, оказал беспримерно сильное влияние на всю русскую литературу; уже по одному этому с Карамзина "должно полагать начало русской литературы... Карамзин явился преобразователем языка и стилистики... начал писать языком общества"... Эти слова Белинского сохранили свою силу до настоящего времени: действительно, русская литература как общественно-культурная сила появилась на свет только после стилистического переворота Карамзина. В эпоху ложноклассицизма русская литература была роскошью, в лучшем случае была приятна и полезна, как летом сладкий лимонад; для общественно-просветительного кружка Новикова и Радищева литература была уже орудием борьбы, но она была закована в такие

стилистические тиски, которые делали бесплодной всякую попытку общественного воздействия в широких размерах. Достаточно вспомнить неуклюжий, заплетающийся книжный язык замечательной книги Радищева. Русская интеллигенция XVIII века была трибуном по духу и заикой по речи, она была Демосфеном с камешками во рту*. Понятно громадное значение Карамзина, который впервые заговорил в литературе разговорным языком интеллигенции своего времени: только с этих пор стало возможным общественное значение литературы; литература из роскоши стала потребностью, о чем достаточно ясно свидетельствует хотя бы история журналистики. После реформы литературной и стилистической, в эпоху если не великих, то во всяком случае коренных государственных реформ начала XIX века, литературная и общественная жизнь закипела. Правительственный террор 1796—1801 годов на короткое время подавил все проявления жизни, но после него она проявилась с тем большей силой. Журналы "Вестник Европы" Карамзина (1802), "Московский Меркурий"* (1803), "Северный Вестник"* (1804), "Журнал Российской Словесности" (1805), "Московский Зритель"* (1806), "Лицей"* (1806) и т. п. имели иногда свыше тысячи подписчиков. Литература стала потребностью, она в действительности получила общественное значение; заслуга Карамзина в этом отношении достаточно значительна, чтобы быть отмеченной.

Все это, однако, мимоходом; нам интересна не новая литературная форма и не стилистическая реформа, а новая идеология, новое вино, влитое в новые меха. Белинский остроумно заметил, что в Карамзине галлицизм* выражений был только следствием галлицизма его мыслей, новая форма была только следствием нового содержания, содержание же это (в "Письмах русского путешественника") также создало собой эпоху. Обратимся же к "Письмам" Карамзина и посмотрим, в чем главное их содержание, характеризующее собою сентиментализм; посмотрим, почему эти "Письма" — "произведение великое", по мнению того же Белинского.

II

"Письма русского путешественника" — произведение постольку "великое", поскольку глубоко "гуманическое" в самом широком смысле этого слова; всякий масштаб обращает эти "Письма" в легкую болтовню

о том о сем, а больше ни о чем. Двадцатилетний Карамзин вынес из своего путешествия чисто внешние впечатления и вернулся домой с тем же нравственным багажом, с которым и уехал в путешествие. Он посещал музеи, театры, сады, знакомился с выдающимися литературными и общественными деятелями Запада, изумлялся, благоговел, проливал нежные слезы в объятиях Натуры — и тщательно заносил все это в свою записную книжку. Он "обогащал свой ум" беседами с Кантом, Виландом, Лафатером, Платнером, Гердером, но к этим беседам Карамзина побуждало только одно любопытство и желание "иметь в душе своей образ" европейской знаменитости; неудивительно после этого, что с Кантом Карамзин ведет разговор о Китае (!) и добродушно сознается, что в Канте "все просто, кроме... его Метафизики" (письмо от 19 июня 1789 г.). Все впечатления ложились поверхностными штрихами на неглубокую душу Карамзина; достаточно указать на тот факт, чрезвычайно для нас интересный, что, пробыв в Париже с марта по июль 1790 года, то есть в самый разгар великой революции, он заполняет свои письма описанием различных садов и музеев и только перед самым отъездом удосуживается побывать в Национальном Собрании. Интересно, что Национальное Собрание оставило на Карамзине следующее впечатление: "...вообще в заседаниях нет ни малой торжественности, никакого величия, но многие риторы говорят красноречиво..." И только! Стоило ли ездить так далеко, чтобы обогатить свой ум и сердца читателей такими мизерными впечатлениями от мировых исторических событий? И не вспоминаются ли при чтении писем Карамзина донесения русских посольств XVII века из Испании, Италии и Франции о том, что в "Санжармене" видели они "воды взводные", во Флоренции ели яичницу из страусова яйца, а в Испании были удивлены тем, что "пьяные не валяются и не кричат по улицам"?

Если мы подробно изучим "Письма русского путешественника" с такой точки зрения, то неизбежно придем к вполне справедливому заключению, что сентиментализм Карамзина представляет из себя явно регрессивное движение в области интеллектуального развития русской интеллигенции. Нечего и сравнивать Карамзина с такими выдающимися представителями русской интеллигенции, как Новиков или Радищев, нечего и сравнивать по глубине мысли "Путешествие" последнего с поверхностной болтовней русского путешественника в его письмах: до-

статочно сравнить письма Карамзина с письмами из-за границы Фонвизина, побывавшего в тех же краях незадолго до Карамзина. Письма Фонвизина несравненно глубже и серьезнее, взгляды шире и определеннее; он описывает политическое состояние Франции, отмечает общественные настроения, сравнивает, сопоставляет, выводит заключения (см., например, его письма от 24 декабря 1777 г., 15 января 1778 г. и др.). И все-таки письма Фонвизина имеют самое ограниченное историко-литературное значение, в то время как письма Карамзина создали не только литературную, но и идеологическую эпоху.

Прежде всего надо отметить, что если Карамзин сделал большой шаг назад в области общественно-интеллектуального развития русской интеллигенции, то одновременно он далеко шагнул вперед в области создания новых обширных кругов этой интеллигенции, в области созидательной пропаганды. При низком уровне развития читающей публики только поверхностное, не глубокое, но в то же время "занимательное" произведение могло широко разойтись по читающей России. Мы уже отметили роль Карамзина в области создания кадров новой интеллигенции и значение его стилистической реформы; теперь буквально то же самое можно повторить и о содержании, вложенном в новые формы. Но такое педагогическое значение сентиментализма должно быть отмечено только мимоходом: основной вопрос заключается во внутреннем смысле этого литературного течения, и выше мы уже указали, с каким масштабом следует подходить к Карамзину, чтобы составить верное понятие о значении сентиментализма.

Сентиментализм, сказали мы, есть течение "гуманическое" в самом широком значении этого слова: *в сентиментализме впервые реальная личность выступает вперед из-за абстрактного человека*. Вместе с этим сентиментализм в высокой степени синтетичен и в этом отношении вполне противоположен аналитическому характеру рационалистических литературных течений XVIII века. В этих двух пунктах выражена основная идеологическая сущность сентиментализма.

Начнем с синтетической тенденции этого направления. И русский, и западноевропейский сентиментализм был реакцией не только против ложноклассицизма, о чем и речь будет далее, но вместе с тем и против того рационалистического направления, которое господство-

вало в XVIII столетии. Русский сентиментализм не мог быть резко антирационалистичным, подобно западному, уже по одному тому, что у нас не было резко выраженного рационализма: наши "вольтерьянцы", чаще всего принадлежавшие к аристократии, не входили в состав интеллигенции, а рационализм возникающей интеллигенции стыдливо драпировался в складки полумистического, полурационалистического масонства. Поэтому и русский сентиментализм не был воинственно антирационалистическим (отметим в скобках, что сам Карамзин, член масонского общества, относился вполне враждебно к мистицизму); однако нельзя не видеть реакции против рационализма в том отношении к окружающему миру, какое проявил сентиментализм в провозглашении примата чувства над разумом, сердца над умом. Сентиментализм не рассекает, не анализирует, не разлагает сложные окружающие явления на составные части, но, наоборот, стремится соединить их в одно, обнять их единым порывом чувства. Здесь кроется разгадка того чуткого и любовного отношения к природе, которое характерно для сентиментализма; место ложноклассического шаблона, холодной напыщенности и ходульности заступает *человеческое* отношение к окружающему миру, простое и искреннее восхищение самыми обыденными картинами окружающей природы. "Вечер приятен. В нескольких шагах от корчмы течет чистая река. Берег покрыт мягкою зеленою травою и осенен в иных местах густыми деревами. Я отказался от ужина, вышел на берег и вспомнил один московский вечер, в который, гуляя с Петровым под Андроньевым монастырем, с отменным удовольствием смотрели мы на заходящее солнце" (письмо от 1 июня 1789 г.). Это новые мысли, новые чувства, новые восприятия: Карамзин способен "с отменным удовольствием" любоваться переливами красок заката и передавать читателю эти свои простые, человеческие "чувства изящного", в то время как в XVIII веке на ту же тему мы слышали только холодные, напыщенные восклицания, вроде:

Лицо свое скрывает день,
Поля покрыла мрачна ночь, —

и т. п. В сентиментализме перед нами синтез всего в едином чувстве, простое человеческое отношение ко всему окружающему; любовное отношение к природе сквозит повсюду, везде слышится чуткое понимание и умение искренно наслаждаться "прелестной Натурой" (см. пись-

ма от 12 июля; 2, 9, 14 августа; 26 августа — 10 сентября; 8 ноября 1789 г. и др.). Карамзин не любит пышных, "ложноклассических" садов так называемого ленотровского типа (Версаль), не любит искусственных пригорков и каскадов, размеренных и подстриженных аллей. "Не ищите природы в садах Версальских", — говорит он, признавая за этими садами "холодное великолепие", и сейчас же восхищается "милым" садом Трианона, в котором "нигде нет холодной симметрии; везде беспорядок, простота и красоты сельские" (июнь 1790 г.). Для знакомства с окружающей "Натурой" Карамзин идет не в Ботанический сад (как это сделает впоследствии в Капштадте мещанин Гончаров), но уходит для этого из города: "...в шестом часу вышел я за город с покойным и веселым духом; бросился на траву бальзамического луга, наслаждался утром — и был щастлив!" (письмо от 17 июля 1789 г.).

Во всем этом мы видим те два характерных признака сентиментализма, которые были отмечены нами выше: во-первых, синтетичность и признание примата чувства, во-вторых, выступление на первый план реальной личности. Последнее мы должны особенно подчеркнуть, ибо в этом выставлении вперед человеческой личности и заключается главная интересующая нас сторона сентиментализма, его яркое и сильное "гуманическое" направление.

"Все люди — братья". Это проповедуемое сентиментализмом положение выясняет, что связь между "Путешествием" Радищева и "Бедной Лизой" Карамзина более глубока, чем полагают обыкновенно: признание человеческого достоинства в каждом индивидууме — вот связующее их звено, вот основной принцип сентиментализма. "...Познается, что самый забитый, последний человек есть тоже человек, называется брат мой" — этими словами Достоевского (по поводу сентиментального произведения его юности, "Бедных людей") лучше всего характеризуется святое святых и Радищева и Карамзина. То самое, что Радищев выводил из принципов естественного права, Карамзин переживал непосредственным чувством (не забудем, однако, что и у Радищева "душа страданиями человечества уязвленна стала"); оба они близки к величайшему требованию этики о самоцельности человеческой личности. *Сентиментализм явился первой ступенью к этическому индивидуализму,* и недаром величайший этический индивидуалист русской (а быть может, и все-

мирной) литературы, Достоевский, начал свои первые шаги с типично сентиментального произведения (конечно, написанного уже в реалистических формах). Мы не хотим этим сказать, что Карамзин был хотя бы в малейшей степени сознательным "этическим индивидуалистом": от принципа "Все люди — братья" до нормы "Человек — самоцель" — дистанция огромного размера; вспомним, что типичный общественник, Фонвизин, проповедуя всеобщее братство людей, в то же время, не задумываясь, жертвовал одной частью государства для блага другой. У автора "Писем русского путешественника" и "Бедной Лизы" не было подобных антииндивидуалистических тенденций, но, конечно, не было и сколько-нибудь ясно выраженного этического индивидуализма; сентиментализм только по общему своему духу и направлению является предтечей индивидуализма в этике. "Человек велик духом своим", — говорит Карамзин ("Переписка Мелодора и Филалета", 1795 г.), и это признание абсолютного значения человеческой личности, характерное для сентиментализма, сближает его с индивидуализмом, признающим за личностью суверенные права на собственное "я". Во всяком случае, личность стояла для Карамзина впереди всего; правда, он заявляет, что "человек сам по себе есть фрагмент или отрывок: только с подобными ему существами и с природою составляет он целое", но это показывает только, как далек был Карамзин от того наивного социологического номинализма, в котором до известной степени был грешен рационалистический XVIII век. В то же самое время Карамзин всегда ставил личность выше общества, выше народа, выше национальности, "гуманические" принципы брали верх над всем. "Все *народное* ничто перед *человеческим,* — подчеркивает он, — главное — быть *людьми,* а не Славянами" ("Письма русского путешественника", март—май 1790 г.).

Вот с этой-то точки зрения "Письма русского путешественника" действительно "произведение великое", ибо насквозь проникнутое "гуманическими" идеалами; сентиментализм есть течение действительно замечательное и имеющее глубокое значение, ибо служащее первой ступенью к этическому индивидуализму. Сентиментализм впервые подошел к реальному человеку от человека-интеграла, человека с большой буквы, и в то же время был далек от того наивного эпикуреизма, с каким относилась к реальной личности поэзия Державина. Конечно, "реаль-

ная личность" сентиментализма очень часто является вполне нереальным построением; так, например, все эти персонажи пасторальных идиллий, все эти пейзане сентиментализма не имеют в себе ни единого зерна реальной действительности. "Здравствуй, любезный пастушок! Куда гонишь ты стадо свое? и здесь растет зеленая трава для овец твоих, и здесь алеют цветы, из которых можно сплести венок для шляпы твоей..." ("Бедная Лиза", 1792 г.) — таков, по мнению Карамзина, язык, которым ведут разговоры друг с другом добродетельные российские пейзане и пейзанки. Где же тут выставление вперед "реальной личности"? Читатель сам легко решит такой вопрос, если вспомнить значение этого условного термина: под реальной личностью мы понимаем отнюдь не реалистический тип, а индивидуального человека — человека, взятого с точки зрения его личных, непосредственных переживаний; в сентиментализме же именно эти *непосредственные переживания индивидуума ставятся на первое место,* в чем и состоит "гуманическая" тенденция этого направления. Какая-нибудь бедная Лиза, конечно, не реальный тип, но она трогает и интересует Карамзина только как реальная личность: ее личные радости и горести, ее непосредственные чувства — вот что берется автором во главу угла. И вот здесь-то заключается главная разница между сентиментализмом Карамзина и общественностью интеллигенции XVIII века.

Центром внимания Радищева или Новикова был абстрактный человек, человек, как отвлечение правовых (но не этических) норм; реальная личность стояла для них где-то на втором плане, в тени. Таким образом, еще в XVIII веке совершилось полудогматическое расчленение общества и личности в мировоззрении русской интеллигенции; сентиментализм в этом отношении был реакцией крайностям общественного течения, но сам впал в противоположную крайность и, выставляя на первый план реальную личность, совершенно обходил общество.

Было бы поспешным заключать отсюда, что сентиментализм был течением реакционным: как раз наоборот, в тяжелый период реакции 1790—1801 годов, совпавшей с расцветом сентиментализма, последний был в литературе главной плотиной против реакционного потока; вокруг Карамзина собрались все лучшие молодые силы новых кругов интеллигенции; знаменитая "Ода к Милости" Карамзина (1792) была произведением смелым и рискованным по тому времени. Положим, и время это было

такое, что если бы Карамзин замолчал, то камни бы возопили. Во всяком случае, сентиментализм в лучшую пору своей деятельности не был реакционным; зато надо указать, что девизом его всегда было постепеновство и что мало-помалу он переходил от него к индифферентизму, квиетизму и теориям самосовершенствования. Карамзин не отрицает, как мы видели, что сам по себе человек есть только фрагмент, что полного развития он достигает только в обществе, но в то же время он боязливо избегает мысли о правах общества, о правах абстрактного человека. По его мнению, "всякое гражданское общество, веками утвержденное, есть святыня для добрых граждан; и в самом несовершеннейшем надобно удивляться чудесной гармонии, благоустройству, порядку"... Типичный постепеновец, Карамзин любит часто противопоставлять бурям революции тихое "царство счастья", достигаемое посредством "медленных, но верных, безопасных успехов разума, просвещения, воспитания, добрых нравов"... От постепеновства он вполне последовательно переходит к теориям самосовершенствования и утверждает, что, "когда люди уверятся, что для собственного их щастия добродетель необходима, тогда настанет век златой, и во всяком правлении человек насладится мирным благополучием жизни"... ("Письма русского путешественника", апрель 1790 г. и др.). Не то ли же самое говорила Екатерина II устами Патрикея Правдомыслова: "Любезные сограждане! перестанем быти злыми" — и наступит век златой?! В Карамзине такое постепеновство несравненно законченнее и логичнее: бывшему масону, твердо впитавшему в себя идею самосовершенствования, вполне естественно быть постепеновцем, тем более что постепеновство и самосовершенствование логически связаны между собой. *Проповедью самоусовершенствования, как панацеи социальных зол, Карамзин толкнул сентиментализм на путь этико-социологического номинализма и крайнего индивидуализма,* ибо только крайнее презрение к общественности и своеобразное идолопоклонство перед личностью могут привести к мысли о возможности общественно-политической эволюции путем усовершенствования отдельных индивидов. Но Карамзин пошел еще дальше этого: постепеновство и теория самосовершенствования привели его в конце концов к самому безнадежному квиетизму; он стал и в прозе и в стихах взывать к добродетельным читателям:

Не вымышляйте новых бед:
В сем мире совершенства нет.

Это его двустишие может быть взято эпиграфом к главному труду его жизни, к "Истории Государства Российского"; целью истории Карамзин ставит то, чтобы изучение ее мирило нас "с несовершенством видимого порядка вещей, как с обыкновенным явлением во всех веках"... Останавливаться на этом нам нет надобности: это уже вырождение сентиментализма; можно только вспомнить мимоходом великолепную отповедь Карамзину Н. Муравьева в особой рукописной записке (издана Погодиным) и ядовитое четверостишие Пушкина на "Историю Государства Российского", которой "изящность" и "простота"

Доказывают нам без всякого пристрастья
Необходимость самовластья
И прелести кнута...

Здесь уже сентиментализм делается и литературно и общественно реакционным течением и мало-помалу уступает первое место более жизненным направлениям, с которыми мы вскоре познакомимся. Но прежде чем перейти к этим новым течениям, и прежде всего к романтизму, мы остановимся еще на одной чрезвычайно важной стороне сентиментализма — выясним его отношение к мещанству вообще и к эпохе литературного мещанства в частности.

III

Сентиментализм впервые начал сознательную борьбу с литературным мещанством, и в этом еще одна его большая заслуга в истории русской культуры. Ложноклассицизм был направлением наиболее ненавистным сентиментализму; они диаметрально противоположны по средствам, целям, идеалам. Цель псевдоклассицизма — поразить, его средство — напыщенный драматизм, его идеал — героический; цель сентиментализма — тронуть, его средство — простота чувства, его идеал — гуманический. Неудивительно поэтому, что у Карамзина мы встречаем попытку низведения псевдоклассической трагедии с ее пьедестала. "Я и теперь не переменил мнения своего о французской Мельпомене, — пишет он из Парижа, — она благородна, величественна, прекрасна, но никогда не тронет, не потрясет сердца моего так, как муза Шекс-

пирова"... Французским трагедиям он удивляется "по большей части с холодным сердцем"... Соотечественники Вольтеровы не имеют, быть может, ни двух истинных трагедий, заявляет он, и тут же восхищается "Королем Лиром". Вообще, по его мнению, французская трагедия, образцовые по "искусству письма", должны по глубокому "чувству Натуры" уступить пальму первенства драмам Шекспира, трагедиям Лессинга и Шиллера и... "мещанским драмам"* "господина Коцебу, Ревельского жителя"... ("Письма русского путешественника", 29 апреля 1790 г.; 2 июля 1789 г. и др.). Курьезное сопоставление имен, но совершенно верное противопоставление фактов: пользуемся случаем подчеркнуть глубочайшее антимещанское значение так называемой "мещанской драмы", сентиментализма в драматической форме. Одновременно с нарушенным равновесием сословных слоев в эпоху Великой французской революции ложноклассическая трагедия была отодвинута на задний план "мещанской драмой" параллельно с выступлением буржуазии, tiers etat[1], перед высшим дворянством, аристократией. Поэтому несомненно, что *"мещанская драма" была сословно-мещанской,* но настолько же несомненно, что *в то же время она была литературно антимещанской:* она была протестом против узких, заледенелых форм псевдоклассицизма. Мещанская драма, вскоре выродившаяся в сентиментальную мелодраму, была и на Западе и в России одним из проявлений сентиментализма, объявившего войну шаблонному литературному мещанству. В этой борьбе с литературным мещанством сентиментализм был ярко прогрессивным направлением; под знаменем "борьбы с мещанством" соединилось все молодое, свежее, живое. Результаты этой борьбы учитывает история литературы: как известно, псевдоклассицизм был разбит наголову и сентиментализм победителем стал на развалинах мертвого и сухого литературного мещанства.

Сентиментализм был, однако, не только литературно, но и этически антимещанским направлением: это вполне последовательно вытекало из его постоянной вражды к регламентации, к холодной напыщенности, к размеренности и шаблону. Характерный пример: мы уже видели, как равнодушно проходит Карамзин мимо "холодного великолепия" версальских садов и как он ценит "милый" сад Трианона за его близость к жизненной правде; вооб-

[1] Третье сословие *(фр.)*.

ще, по мнению Карамзина, мещанские, ложноклассические, "французские румяны человеку с естественным вкусом не могут быть приятны"... ("Письма русского путешественника" от 2 июля 1789 г.). Обобщая это и на нравственный мир человека, мы должны будем признать, что и в этой области сентиментализм явился в высокой степени антимещанским; для нас особенно интересно то, что сам Карамзин в одном из своих небольших очерков противопоставил сентиментализм мещанству (конечно, не пользуясь такой терминологией).

В очерке "Чувствительный и холодный" (1803) мы имеем перед собой двух друзей: Эраст — представитель сентиментализма с некоторой примесью зарождающегося романтизма; Леонид — яркий тип мещанина, впервые появляющегося с такой определенностью в русской литературе. У Эраста — "чувствительное сердце" и в то же время "небольшой примес безрассудности", а также и вечная неудовлетворенность; в Леониде мы находим все главные черты духовного мещанства, распустившиеся впоследствии таким пышным цветом у верных сынов эпохи официального и эпохи общественного мещанства в пятидесятых и восьмидесятых годах XIX века. Основное свойство Леонида — "благоразумие"; основное его желание — быть, как все; на его мнениях должно лежать клеймо общественного одобрения; на его требованиях к жизни видна вся его духовная обыденность. Свои мысли Леонид выражает чаще всего шаблонными афоризмами, представляющими из себя nec plus ultra[1] мещанской истины. Например: "Служба есть у нас вернейший путь к уважению, а чины — ходячая монета"... "Всего вернее идти в свете большою дорогою и запасаться такими деньгами, которые везде принимаются"... "Не презирай нижних ступеней лестницы: они ведут к верхней"... "Никакие таланты не возвысят человека в государстве без угождения людям" и т. п. И он всегда и во всем верен своей мещанской философии: тянет чиновничью лямку, ибо знает, что "благоразумному человеку надобно в жизни заниматься делом" (ведь "надо дело делать" — излюбленный клич мещанства, начиная с Леонида, проходя через Штольца и Соломина, кончая профессором из чеховского "Дяди Вани"). Как истый мещанин, Леонид "не ищет удовольствий, но избегает огорчений; ему не-страдание казалось наслаждением, а равнодушие талисманом

[1] До крайних пределов *(лат.)*.

мудрости". Как истинный мещанин, Леонид типичный и крайний эгоист (под эгоизмом мы понимаем ту этическую систему, девизом которой является признание человека средством, а самого себя — целью; нечего и доказывать, что таким образом *эгоизм есть полная противоположность этическому индивидуализму,* принципом которого является "человек-самоцель"). Леонид твердо уверен, что "человек создан думать сперва о себе, а там о других; иначе нельзя стоять свету", что "все для человека, а человек только для самого себя"... Вся его жизнь — проведение в дело всех этих мещанских принципов, убеждений и истин; даже женится он для того, "чтобы избавить себя от хозяйственных забот. Женщина нужна для порядка в доме"...

С такой удивительной для своего времени полнотой обрисовывает Карамзин типичного мещанина, представителя духовного мещанства среди русской интеллигенции. В чью сторону склонялись симпатии родоначальника русского сентиментализма, в сторону "чувствительного" сентименталиста или "холодного" мещанина, — это ясно без слов; интересна та язвительность, с которой Карамзин отнесся к Леониду под видом самого почтительного к нему отношения; только в трех-четырех строках от лица автора вскрывается его отрицательное отношение к благоразумному мещанину: "Равнодушные люди, — говорит Карамзин, — бывают во всем благоразумнее, живут смирнее в свете, менее делают бед и реже расстраивают гармонию общества, но одни чувствительные приносят великие жертвы добродетели, удивляют свет великими делами"[1].

Итак, этическое мещанство настолько же отталкивало Карамзина, насколько притягивал его этический индивидуализм; в борьбе с первым и в приближении ко второму он сделал только первые шаги, но и эти робкие первые шаги были для того времени громадным шагом вперед. Индивидуализм проявился у него в форме гуманизма, мещанство было им осуждено за свое размеренное, холодное благоразумие. Чувствовал ли Карамзин всю гнетущую тягость *обыденности* мещанства, что впоследствии так сильно сказалось в западноевропейском романтизме? Едва ли. Правда, влияние "господина Жан-Жака Руссо", разбавленного Сгерном и Ричардсоном, отрази-

---

[1] Интересно отметить, что фраза эта является почти дословным переводом одного места из "Антропологии" Канта.

лось на отрицательном отношении сентиментализма к цивилизации, к культуре в ее современных формах; но это отрицательное отношение было чисто платоническим. "Я с радостью отказался бы от многих удобностей жизни (которыми обязаны мы просвещению дней наших), чтобы возвратиться в первобытное состояние человека... Теперь жилище и одежда наша покойнее: но покойнее ли сердца? Ах, нет!.." Так восклицает Карамзин, и по-видимому искренне. Однако стоит только вместо златого века, "когда все люди были пастухами и братьями" (интересно, что к этой фразе сам Карамзин делает скептическое примечание: "когда же?"), стоит только, говорим мы, поставить перед нашим сентименталистом нечто более реальное, чтобы заставить его немедленно ухватиться за все блага современной культуры и открещиваться от прелестей первобытного состояния. "Мы не таковы, как брадатые предки наши, — заявляет с полной искренностью Карамзин, — тем лучше! Грубость наружная и внутренняя, невежество, праздность, скука были их долею в самом высшем состоянии..." ("Письма русского путешественника", август—сентябрь 1789 г., май 1790 г.) Сентиментализм платонически вздыхал о златом веке, но легко мирился со всеми недостатками мещанских форм современной культуры; *обыденность* мещанства не тяготила его. Он боролся с мещанством только как с узкими литературными формами, только как с сухим благоразумием жизни; он боролся за индивидуализм только как за гуманизм, его всегда интересовало "человеческое, слишком человеческое", ибо, по словам Карамзина, "что человеку занимательнее самого себя?" (Ib., сентябрь 1790 г.). Дальше этого сентиментализм не пошел, но и этих заслуг его достаточно, чтобы признать его значение громадным не только в истории русской литературы, но и в истории русской культуры, в истории эволюции русской интеллигенции.

Дальнейшее развитие сентиментализма является уже его разложением. Слабые стороны сентиментализма, отмеченные нами еще у Карамзина, достигают уродливых размеров у эпигонов сентиментализма и являются главным содержанием их произведений. Слезоточивая чувствительность разных Шаликовых, которые только и заняты тем, что беспричинно льют сладчайшие слезы, "с тихой меланхолией пьют в вечернем воздухе спасительные струи Леты" и говорят "прости" миловидному солнцу" — заполняет собою всю русскую литературу пер-

вого десятилетия XIX века (*Шаликов*. "Путешествие в Малороссию", 1803 г.); вырождающийся сентиментализм вырабатывает себе трафаретные формы и становится шаблонным по содержанию. Таким образом *выродившийся сентиментализм обратился в литературно-этическое мещанство*. В эту эпоху зарождается в русской литературе непосредственный преемник сентиментализма в борьбе за индивидуализм и против мещанства; мы говорим про то направление, которое обыкновенно носит название романтизма. С этим русским романтизмом нам теперь и предстоит познакомиться.

IV

"Все имеют у нас самое темное понятие о романтизме", — писал Пушкин еще в 1825 году; с тех пор много говорили, писали, спорили о романтизме, да только воз и ныне там. Правда, установилось общепринятое, шаблонное мнение о сущности романтизма как о реакции псевдоклассическому направлению, отрицании всяких формальных эстетических теорий, стремлении к средним векам. С таким примитивным пониманием романтизма боролся еще Белинский, и Белинский же впервые в русской литературе дал глубокое определение этого понятия, указав, что сущность романтизма заключается не в особенностях его формы, а в его идее, что источник романтизма не в поэзии, а в жизни. "Жизнь там, где человек, а где человек, там и романтизм. В теснейшем и существеннейшем своем значении романтизм есть не что иное, как внутренний мир души человека, сокровенная жизнь его сердца... Преобладающий элемент романтизма есть вечное и неопределенное стремление, неуничтожаемое никаким удовлетворением. Источник романтизма... есть таинственная внутренность груди, мистическая сущность бьющегося кровью сердца..." С этой точки зрения романтическое течение конца XVIII и начала XIX века есть лишь только частный случай романтизма, который является вечным свойством человеческого духа и проявителями которого были, по верному замечанию Белинского, и средние века, и Платон, и таинства Элевзиса*.

Мнение Белинского осталось одиноким в нашей литературе, но тем не менее мы имеем смелость к нему вернуться. Скажем об этом несколько слов, так как нам

необходимо выяснить наше понимание романтизма, поскольку это имеет отношение к нашей главной теме.

Под романтизмом мы понимаем общее и вечное свойство человеческого духа, стремление нарушить те границы, которыми сдавливают его реальный мир, непосредственное восприятие, формы сознания, рационализм мысли, воли и чувства. Под романтизмом мы понимаем постоянное стремление проникнуть в новый, неведомый мир, отбросить все "человеческое, слишком человеческое", из мира третьего измерения перейти в мир измерения четвертого, от понятности перейти к таинственности, от закономерности к чуду. И такое стремление, как это чутко отметил Белинский, неуничтожимо никаким удовлетворением, ибо нет тех пределов, которые романтизм согласился бы признать непереступаемыми. Выражаясь словами современного поэта, мы скажем, что романтизм — вечное стремление и проникновение

За пределы предельного,
К безднам светлой безбрежности...

Стремление и проникновение: одно стремление "за пределы предельного" не характеризует еще собою романтизма, ибо бессильное стремление часто обращалось в слезливо-сентиментальную ламентацию о невозможности достижения "светлой безбрежности", в чем отнюдь не было сути романтизма.

Стремление и проникновение за пределы предельного — вот романтизм. Стремление это в области мысли, воли и чувства позволяет нам говорить о романтизме логическом, романтизме этическом, романтизме эстетическом (в узком смысле) как о главных возможных романтических воззрениях; в области религиозных переживаний мы можем говорить о религиозном романтизме, которым, очевидно, является мистицизм. *Мистицизм есть религиозный романтизм,* романтизм в области религии; Белинский в свое время чутко заметил и эту связь: "В основе всякого романтизма непременно лежит *мистицизм*", — подчеркивает он. Характеризуя связь между романтизмом и мистицизмом, мы можем выставить общее положение: религиозное сознание романтика неизбежно должно быть мистичным, и, mutatis mutandis[1], мироощущением мистика неизбежно должен быть "ро-

---

[1] С соответствующими изменениями *(лат.)*.

мантизм". Заметим и еще одно: если с точки зрения познавания сущность романтизма всегда едина, то, как психологическая категория, он тесно связан с "общественными типами" своего времени, своей эпохи. Романтизм начала и символизм конца XIX века, по сущности тождественные, общественно-психологически совершенно отличны друг от друга. Романтизм двадцатых—тридцатых годов — явление неповторяемое и глубоко связанное с эпохой.

Возвратимся, однако, к отмеченным выше трем главным возможным романтическим воззрениям. Романтизм мысли, романтизм логический, в своем стремлении "за пределы предельного", несомненно, должен быть "иррациональным"; кроме того, он будет пытаться прорвать заколдованный круг закономерной реальности проникновением в ту область полумистической фантастики, где земная действительность растворится в причудливых образах и фантасмагорических видениях. Романтизм воли, романтизм этический, в своем стремлении "за пределы предельного" устремится по ту сторону добра и зла, или, во всяком случае, даст нам романтические облики людей "...великих сил и мыслей, добру и злу не знающих границ". Мощный титанизм — вот вечный спутник этического романтизма, его главное и неизбежное проявление; нечего и прибавлять, что и в области этического романтизма царствует "иррационализм", что рационализм в этике есть contradictio in adiecto[1] для романтика. Наконец, романтизм чувства, романтизм эстетический (в узком значении этого слова), в своем стремлении "за пределами предельного" перейти все границы человеческого чувства, даст невиданную по силе его изощренность (а может быть, и извращенность). "Любовь — по преимуществу романтическое чувство", — совершенно верно замечает Белинский; чаще всего именно это чувство, исключительность страсти, не подчиняющаяся никаким доводам рассудка, исключительность выражения этой страсти и т. п. — служит главной темой эстетического романтизма.

Конечно, это только схема; в реальной человеческой личности все разнообразнейшие черты эстетического, этического, логического романтизма могут быть соединены в единое, неразрывное целое, могут прихотливо переплетаться, сочетаться так или иначе. Однако наше разделение, как схема, имеет несомненно и реальное значе-

---

[1] Противоречие в определении *(лат.)*.

ние, ибо нетрудно доказать, что могут быть, и действительно были, и отдельные лица, и целые литературные эпохи и направления, романтизм которых по своим главным характерным признакам подходил именно под один из трех указанных нами выше. Для доказательства не будем обращаться к седой древности, хотя и там мы могли бы, следуя примеру Белинского, отыскать все три рода романтизма; обратимся лучше к романтическому течению конца XVIII и начала XIX века, тем более что это приведет нас к главной цели — к русскому романтизму двадцатых—тридцатых годов.

Общеизвестно и общепризнано подразделение европейского романтизма XIX столетия на немецкий, английский и французский. Конечно, и такое подразделение также условно и схематично, но в то же самое время слишком очевидна его реальная подоплека; очевидно, что деление это произведено не на основании одних географических и этнографических различий, а по причине некоторого глубокого отличия по существу романтизма немецкого от английского и французского. Различие это, по нашему мнению, и заключается именно в том, что немецкий романтизм есть романтизм по преимуществу логический, английский романтизм — главным образом этический, и романтизм французский — прежде всего эстетический романтизм; иначе говоря, главным свойством немецкого романтизма мы считаем фантастику, английского — титанизм, французского — исключительность страстей.

Фантастика баллад — характерная черта именно немецкого романтизма; величайшим немецким романтиком был, конечно, Гофман, фантастика которого растворяет действительность в причудливом кружеве образов, картин, поступков, лиц четвертого измерения, появившихся из-за "пределов предельного". В такой же точно степени титанизм — характерная черта романтизма английского, сказавшаяся в величайшем английском романтике — Байроне, а исключительность страстей и носителей их — основная черта французского романтизма, в лице его главного представителя — Гюго. Из всего этого, конечно, вовсе не следует, чтобы каждый немецкий романтик принадлежал непременно к немецкому романтизму, а англичанин и француз — к романтизму английскому и французскому: немецкий полуромантик Гёте мог проговориться своим титаническим Прометеем, а англосакс Эдгар По во многих своих рассказах по силе

фантастики приближается к Гофману, но это нисколько не опровергает общего характера английского и немецкого романтизма. Направления определяются прежде всего крупными именами и постоянством стремления к цели: английский романтизм всегда будет тесно связан с именем Байрона и с его вечным стремлением к силе; на этом основании мы и называем титанизм основной чертой английского романтизма.

Еще несколько слов о романтизме — и мы перейдем от отвлеченных рассуждений к нашей российской действительности начала XIX века. Нам осталось сказать об одном следствии, вытекающем из основного стремления романтизма "за пределы предельного"; это следствие — *разрыв с обыденностью,* и притом разрыв с обыденностью в двояком смысле. Прежде всего стремление "за пределы предельного" есть само по себе удаление от всего обыденного в смысле окружающего нас эмпирически-реального мира; в этом смысле романтизм по справедливости может быть противопоставлен реализму (мы говорим в данном случае о романтизме и реализме как о системах мировоззрений, а не только как о литературных направлениях). Но, кроме того, романтизм порывает и с той житейской обыденностью, в которой заключается знакомое нам духовное мещанство; стоит вспомнить отношение Гофмана к филистерству, чтобы убедиться, как далеко зашел в своей ненависти по этому направлению романтизм. Разрывая с обыденностью, романтизм не уставал высказывать свое презрение к мещанскому укладу современной культуры, и, быть может, в этом одна из причин тяготения романтизма к средним векам; разрывая с обыденностью, романтизм, конечно, прежде всего порвал с обыденностью литературной, проповедовал свободу формы и объявлял войну всяким теориям. Как видим отсюда, борьба романтизма с псевдоклассицизмом есть только второстепенный результат, а никак не самая "суть" романтизма. Наконец, разрывая с обыденностью, романтизм неизбежно должен был порвать с обыденностью общественно-политической, а потому *в конечном счете* романтизм неизбежно должен был сделаться революционным. Принято обычно считать (ссылаясь на имена Шатобриана, Новалиса и др.), что романтизм был политически реакционным течением; если в этом и есть доля правды по отношению к отдельным именам, то это совершенно неверно по отношению к романтизму как направлению, к тому романтизму, о котором у нас все

время шла речь выше. Романтизм — революционное течение не только в литературе, но и в общественной жизни; если при своем возникновении в XIX веке он и был реакционным вследствие случайных общественно-политических комбинаций, то реакционность эта, пройдя через фазу политического индифферентизма, вскоре обратилась в либерализм и в крайне революционное течение. От Гофмана через Байрона к Гюго мы имеем в этом случае характерную и в высокой степени знаменательную эволюцию.

V

Говорить о русском романтизме, не выяснив своего отношения к романтизму вообще, было невозможно; теперь, после этого небольшого отступления, мы снова возвращаемся к российской действительности начала XIX века. Мы остановились на разложении сентиментализма, на его превращении в ультрасентиментализм и литературно-этическое мещанство; посмотрим, что принес с собою пришедший ему на смену русский романтизм в лице Жуковского, затем Пушкина, позднее Лермонтова, а также романтиков вроде Бестужева-Марлинского.

Русский романтизм был псевдоромантизм или, иными словами — в России не было романтизма, того романтизма, о котором у нас все время шла речь выше. Мы в этом скоро убедимся. Мы увидим, что в России был немецкий псевдоромантизм (Жуковский), был псевдоромантизм английский (Пушкин), французский (Бестужев-Марлинский), но что все это было только малоудачным подражанием; мы увидим, что в России не было романтизма, потому что не было проникновения "за пределы предельного"...

Жуковский был главным представителем немецкого романтизма на русской почве и непосредственным наследником сентиментализма Карамзина. Связь между Карамзиным и Жуковским была отмечена в свое время еще Белинским, и теперь все более и более склоняются к тому мнению последнего, которое выражено им в следующих словах: "Жуковский ввел литературный мистицизм, который в самом деле был не что иное, как несколько возвышенный, улучшенный и подновленный сентиментализм..." Мы вполне выясним наше отношение к поэзии Жуковского, если назовем ее *сентиментальным псевдоромантизмом*.

Жуковский вступил в литературу в разгар славы Карамзина и в разгар расцвета сентиментализма. Неудивительно поэтому, что в 1803 году он еще был в восторге от Шаликова, а в 1809 году написал слабое подражание "Бедной Лизе"; гораздо удивительнее то, что уже в то время, когда русская литература имела элегии и стансы Пушкина, имела такие вещи, как "Борис Годунов" и "Евгений Онегин" — Жуковский все еще продолжал сентиментальничать на мотив "стонет сизый голубочек", воспевая, как умирающий лебедь

Тихо с жизнию прощался
И при смерти сладко пел;
И над ним сидел уныло
Голубочек сизокрылой.
("Умирающий лебедь", 1828 г.)

Эта "меланхолия" Жуковского вся вышла из недр сентиментализма, и только по какому-то странному недоразумению считают ее одним из свойств романтизма. Элегизм по самому своему существу связан с сентиментализмом, а к романтизму может быть пришит только белыми нитками. Правда, романтизм есть никогда не удовлетворяемое стремление и проникновение за "пределы предельного", но мы уже указывали, что бессильное стремление, обращающееся в слезливую ламентацию, не есть романтизм. Стремление это было у Жуковского:

Сердце мукой безымянной
Все проникнуто насквозь.
И меня отсель куда-то
Все зовет какой-то глас...
("Тоска", 1828 г.)

Но для романтизма одного стремления мало: должно быть и проникновение. Было ли оно у Жуковского?

Проникнуть за "пределы предельного" он пытался прежде всего в логическом романтизме, а затем и в области религии, но и тут и там одинаково безуспешно. Он добросовестно подражал всей той фантастике, которую находил у различных представителей немецкого романтизма, но фантастика эта оказывалась у Жуковского до смешного не фантастичной; проникнуть "за пределы предельного" он оказался вполне бессильным. Он тщательно пытается быть таинственным и, чувствуя свое бессилие в этом, нагромождает в своих балладах всякие

чудеса и ужасы одни на другие. Еще в первой своей балладе "Людмила" (1808), переведенной из Бюргера, он уже пытается пустить свой романтизм, что называется, "вовсю", а потому, в то время как у Бюргера над мертвой Ленарой только реет толпа воздушных теней, у Жуковского — нагромождение всяческих ужасов:

Стон и вопли в облаках,
Визг и скрежет под землею...
Вдруг усопшие толпою
Потянулись из могил;
Тихий страшный хор завыл...

И в каждой балладе Жуковского мы встретимся со всеми этими принадлежностями чертовщины: тут и "дикий вой совы", и завывания колокола; тут фигурирует и "черный вран" ("вран" — это более ужасно, чем "ворон"), тут и гробница, и труп, и сам дьявол собственной персоной; то у него "труп завыл", то "мрачный бес ужасно взвыл и улетел", то "в полночь к могиле ужасный ездок прискакал" (и это даже в балладах 1831—1832 гг.!). Конечно, в высокой степени наивно критиковать все такие места с рационалистической точки зрения, как это сделал Белинский, бессознательно вскрывающий, впрочем, всю неубедительность и прозаичность реалистической фантастики нашего сентиментального романтика; для нас эти места являются глубоко интересными, воочию убеждая читателей в полном бессилии фантастики Жуковского. Все эти воющие трупы и бесы облечены в плоть и кости; вместо таинственной, полумистической фантастики перед нами все земное, подчиняющееся законам тяготения и не выступающее за пределы третьего измерения. Вместо таинственной фантастики Жуковский усердно уснащает свои произведения всеми ужасами, страшными для маленьких детей; отсюда до романтизма как до звезды небесной далеко.

Религиозный романтизм Жуковского в такой же степени является псевдоромантизмом. Религиозный романтизм есть мистицизм. Жуковский же никогда не был мистиком; только при поверхностном знакомстве с Жуковским может показаться, что он стремился и проникал "за пределы предельного" в области религии; не надо забывать, что не всякая религиозность, а только мистическая является романтизмом. Конечно, религиозность Жуковского не подлежит сомнению; с первого произведе-

ния Жуковского ("Мысли при гробнице", 1797 г.) и до самого последнего ("Розы", 1852 г.) — всюду мы находим религиозность, тесно связанную с элегизмом, с "меланхолией", ибо

...скорбь о погибшем не есть ли, Эсхин,
Обет неизменной надежды,
Что *где-то в знакомой, но тайной* стране
Погибшее нам возвратится?..

Религиозное созерцание поэта направлено не "за пределы предельного", но, наоборот, оно переносит за эти пределы нашу земную, предельную точку зрения, философию третьего измерения: "за пределами предельного" Жуковский ожидает найти *знакомую* страну, хотя и "тайную", прибавляет он. Но мы теперь уже знакомы с "таинственностью" в понимании Жуковского и знаем, что он эту "тайную" страну вполне отчетливо рисовал себе в земных "предельных" образах и красках. Жуковский был религиозен, но эта его религиозность не мистицизм, а пиетизм, и притом пиетизм* резко рационалистического характера. Ясно и просто смотрит наш сентиментальный псевдоромантик на мир, на человека; ни в смерти, ни в жизни не видит он той тайны, которую чувствует за ними мистицизм. Жизнь — это просто "странствие по свету... во исполненье верховной воли высшего царя"; смерть — еще проще и понятнее, это новая жизнь "где-то в знакомой, но тайной стране", где вернется к поэту погибшее любимое существо. Мистическая тайна не нужна и даже вредна:

...с упованьем,
Смертный, жди — не испытуй!
("Мечта", 1831 г.)

Но зато не мешает и даже полезно предаваться лирическим ламентациям о тщете всего земного; это возвышает душу к небесному... Вообще в своем примитивном христианстве Жуковский был типичным представителем протестантизма с его подменой мистицизма рационалистическим пиетизмом; для характеристики этого пиетизма Жуковского достаточно познакомиться с его "Христианской философией" (1850). Еще ярче в этом отношении его омерзительно-филистерский проект "О смертной казни" (1850), который мы и напомним читателю для характеристики пиетизма вообще.

У Достоевского в "Братьях Карамазовых" есть одно интересное место о казни раскаявшегося убийцы Ришара. Ришар раскаялся, уверовал, на него снизошла благодать; пасторы, судьи и благотворительные дамы в восторге целуют его, кормят конфетами и дарят цветами — но по божеской и человеческой справедливости все-таки нужно казнить убийцу... "Вот достигли эшафота: "Умри, брат наш, — кричат Ришару, — умри во Господе, ибо и на тебя сошла благодать!" И вот, покрытого поцелуями братьев, брата Ришара втащили на эшафот, положили на гильотину и оттяпали-таки ему, по-братски, голову за то, что и на него сошла благодать"... Достоевский совершенно верно замечает, что поступок подобного рода свойственен исключительно протестантизму. Весь этот эпизод с "братом Ришаром" невольно вспоминается при знакомстве с ханжески-пиетическим проектом Жуковского. Он желает, чтобы смертная казнь "была не одним актом правосудия гражданского, но и актом любви христианской (!)", чтобы она имела "образ величественный, глубоко трогающий и ужасающий душу", чтобы при совершении казни "всякий глубоко понимал, что здесь происходит нечто принадлежащее к высшему разряду, а не варварский убой человека", чтобы казнь, "уничтожая преступника, врага граждан, возбуждала сострадание к судьбе его в сердцах его братьев, чтобы его земная погибель была общим горем"... Одним словом — "умри во Господе, брат наш Ришар"... Но это еще не все. Последние дни преступника должны быть освящены религией; "на пути от церкви к месту казни он будет провожаем пением, выражающим молитву о душе его"... При соблюдении всего этого церемониала смертная казнь будет возбуждать "все высокие чувства души человеческой: веру, благоговение перед правдой, сострадание, любовь христианскую (!)", а преступнику в то же самое время оттяпают-таки по-братски голову...

Нам кажется, что этим исчерпан вопрос о романтизме Жуковского. Романтизм в религии — мистичен, псевдоромантизм Жуковского — пиетичен, а иррационалистический мистицизм и рационалистический пиетизм во всем вполне противоположны друг другу; далее, романтика мысли характеризуется фантастичностью таинственного оттенка, фантастика же "поэтического дядьки чертей и ведьм в нашей литературе" была постоянно в высшей степени прозаической и реальной, стремящейся только подавить читателя нагромождением всяческих

quasi-ужасов. Жуковский был, таким образом, типичным представителем того псевдоромантизма, который на долгое время заполонил собой русскую литературу.

Конечно, несмотря на все это, легкомысленное отношение к поэзии Жуковского было бы неизвинительным; значение его для истории русской литературы и для истории эволюции индивидуализма в литературе слишком велико, хотя характеристика этого значения и не входит в нашу задачу. Скажем только одно, что "поэт субъективного чувства", как обыкновенно называют Жуковского, в области индивидуализма сделал дальнейший шаг вперед по сравнению с сентиментализмом Карамзина. *Сентиментальный псевдоромантизм Жуковского был первой ступенью к эстетическому индивидуализму,* подобно тому как сентиментализм Карамзина был первой ступенью к индивидуализму этическому. Жуковский — первый чистый лирик в русской поэзии; отбросив все внешнее и наружное сентиментализма, он углубился в свою душу, и мир его поэзии есть мир его души. Правда, он всегда старался, как мы это увидим ниже, служить своей поэзией какой-то высокой и великой цели; но это была теория, не сходившаяся с практикой его поэзии. Лирика Жуковского и его элегизм были первыми бессознательными шагами на пути к эстетическому индивидуализму. Дорога же к нему всегда ведет сначала через болото политического равнодушия; этот путь совершил и Жуковский, перейдя впоследствии от квиетизма Карамзина к вполне реакционному отношению ко всем лучшим росткам развивавшейся общественности того времени. Он стоит на страже заветов старины, он охраняет "порядок" существующего строя и догмы мещанской морали... "Я ненавижу все, что ты написал возмутительного для порядка и нравственности, — пишет он Пушкину (12 апреля 1826 г.), — ты уж многим нанес вред неисцелимый..." Декабристы для него — "сволочь", "шайка разбойников", "мелкая дрянь", "бандиты" (письмо к А. И. Тургеневу, 16 декабря 1825 г.). Конечно, надо помнить, что position oblige[1]: официальное положение Жуковского в семье Николая I обязывало его к определенному политическому воззрению; но Жуковскому не приходилось насиловать свою совесть, так как все эти мнения исходили из его сердца. Квиетист и индифферентист по природе, он не понимал стремления к свободе

---

[1] Положение обязывает *(фр.)*.

внешней, а удовлетворялся самыми минимальными дозами внутренней свободы. "Что есть свобода?" — спросил он однажды сам себя и немедленно ответил: "Способность произносить слово *нет* мысленно (!) или вслух" ("Отрывки", 1850 г.). Теория, сводящаяся или к показыванию комбинации из трех пальцев в кармане, или к прекраснодушию. Последнее и отразилось целиком в меланхолической поэзии Жуковского.

Необходимо заметить, однако, что обскурантом, гасителем ни в области мысли, ни в вопросах политических Жуковский не был никогда. "Духа не угашайте" — было девизом Жуковского, как ни узко понимал он границы, в которых разрешалось пламенеть духу; сентиментальный псевдоромантик, он был гуманистом, и поэзия его была явлением прогрессивного значения, каковы бы ни были его политические взгляды. Прогрессивное значение ее нам станет еще более ясным, если мы от зачаточного эстетического индивидуализма Жуковского перейдем к его достаточно резко выраженному литературному антимещанству.

Русский псевдоромантизм продолжал начатую сентиментализмом борьбу с литературным мещанством ложноклассицизма, а затем и с мещанством разложившегося ультрасентиментализма. У Жуковского это не было разрывом с обыденностью, а было просто борьбой с узкими формами отмирающих литературных течений. В то время последним оплотом ложноклассицизма и ультрасентиментализма была мертворожденная "Беседа любителей российской словесности"* (1811—1817), в борьбу с которой вступил знаменитый в истории русской литературы "Арзамас"*. Как из ядра в "Арзамасе" вокруг Жуковского группировалось все свежее, все живое и молодое того времени (1815—1818): Батюшков — Ахилл, Н. И. Тургенев — Варвик, кн. Вяземский — Асмодей, Дашков — Чу! и молодой Пушкин — Сверчок (члены "Арзамаса" носили прозвища из баллад Жуковского). В этом литературном кружке борьба с мещанством ложноклассицизма и ультраклассицизма свелась на почву эпиграммы, пародии, шутки; Жуковский в стихах высмеивал "мериносов Беседы":

Важен пред стадом тащился старый баран, волокущий
Тяжкий курдюк на скрипящих колесах — Шишков седорунный;
Рядом с ним Шутовской, овца брюхатая, охал!
Важно вез назади осел Голенищев-Кутузов
Тяжкий со причтами воз; а на козлах мартышка

В бурке, граф Дмитрий Хвостов, тряслась; и, качаясь на дышле,
Скромно висел в чемодане домашний тушканчик Вздыхалов...
("Протокол 20 Арзамасского заседания", 1817 г.)

Здесь рядом с ложноклассиками Шишковым и Хвостовым высмеивается и ультрасентименталист Вздыхалов (Станевич), и в этой борьбе на два фронта сентиментальный псевдоромантизм не мог не остаться победителем: слишком осязательно чувствовалось в поэзии Жуковского веяние новой жизни и за туманом новых форм вдали мерцало новое содержание. Литературное мещанство было наголову разбито поэзией Жуковского; Пушкин довершил его поражение.

VI

Переходя к Пушкину, мы, прежде чем касаться вопроса о его романтизме, сперва проследим конец борьбы с литературным мещанством, иначе говоря, обратимся сперва к первому периоду жизни его (1815—1820). Величайший русский поэт в так называемом "лицейском периоде" своей литературной деятельности отдал дань литературному мещанству ложноклассицизма и ультрасентиментализма. Мертвая, заледенелая форма давит образы молодого поэта в "Воспоминаниях в Царском Селе" (1815 г.); тут мы найдем всю бутафорию ложноклассицизма — всякие "кольчуги и мечи", риторические вопросы вроде "но что я зрю" или "не сель Минервы росской храм?" и т. п. В это время Пушкину было 15 лет; Державин и даже Петров были для него образцами (I, 55[1]). Еще в послании "К Жуковскому" (1817) мы можем найти у него отзвуки ложноклассицизма, последние нотки которого звучат даже в оде его "Вольность" (1820 г.); но все-таки молодой поэт достаточно быстро сбрасывает с себя узкое ярмо литературного мещанства. Уже в 1824 году Пушкин нанес окончательный удар ложноклассицизму своей знаменитой одой графу Хвостову:

Султан ярится. Кровь Эллады
И резво скачет, и кипит.
Открылись грекам древни клады,
Трепещет в Стиксе лютый Питт.
И се — летит продерзко судно
И мещат громы обоюдно...

---

[1]Ссылки и цитаты по изданию Литературного Фонда 1887 г., с дополнениями по изд. Брокгауза—Ефрона (1909).

"Подражание г. Петрову, знаменитому нашему лирику", — иронизирует Пушкин по поводу первой фразы... Ода эта знаменует эпоху: с этой поры литературное мещанство ложноклассицизма навсегда сошло со сцены. И в том же 1824 году Пушкин писал кн. Вяземскому: "Старая классическая (поэзия), на которую ты нападаешь, полно, существует ли у нас?.. Где же враги романтической поэзии? Где столбы классической?!" А четыре года спустя мещанство ложноклассицизма было таким далеким преданием, что Пушкин только с легкой усмешкой вспоминает о нем в последней строфе VII главы "Евгения Онегина". Буквально то же самое повторилось и с ультрасентиментализмом, которым Пушкин увлекался в 1814 году (см., например, некоторые места из его "Городка"); уже год спустя в послании "К Дельвигу" Пушкин высмеял все эти воспевания рощиц, ручейков, цветиков и ветерочков... Впоследствии он иронизирует над "сентиментальностью манерной" (II, 8), а в 1824 году непочтительно отзывается об евангелии сентиментализма — романах Ричардсона: "Читаю Клариссу: мочи нет, какая скучная дура!" (VII, п. 79).

Покончив с мещанством ложноклассицизма и ультрасентиментализма, Пушкин так же быстро перешагнул и через сентиментальный псевдоромантизм Жуковского. Наш знаменитый "балладник" и "поэтический дядька чертей и ведьм", ведя ожесточенную борьбу с литературным мещанством, совершенно не заметил, как сам запутался в сетях сугубого мещанства. Вслед за "Людмилой", написанной в 1808 году, появилась и "Светлана" (1812), представляющая из себя "то же — иначе", а затем посыпался целый дождь баллад, псевдоромантических поэм, "Двенадцать спящих дев" ("Громобой") и т. п.; все это опять-таки "то же — иначе" и в конце концов быстро утратило значение новизны; появились сотни подражаний, переделок, сентиментальный псевдоромантизм начал мало-помалу застывать в условных формах, обращаться в литературное мещанство. Пушкин прошел через стадию подражания сентиментальному псевдоромантизму (см., например, стихотворения "Кольна", "Эвлега", "Осгар", "Сраженный рыцарь", "Желание", "Осеннее утро", "Разлука", "Элегия", "Наслаждение" и др., 1814—1816 гг.), но быстро пошел вперед и уже три-четыре года спустя дал ряд классических, изумительных по силе и красоте произведений (например, "Редеет облаков летучая гряда", "Нереида" и др.). В это же время (1820)

выходит в свет его первая поэма, являющаяся решительным ударом по мещанству сентиментального псевдоромантизма. На это до сих пор совершенно не обращали внимания, но именно в этом, быть может, главное значение "Руслана и Людмилы". После появления этой поэмы стали смешными и комичными все эти взятые напрокат из немецкой литературы воющие трупы, мрачные колдуны и ведьмы, которые "вопят" пред смертью разные ужасы; вообще стала излишней вся эта бутафория псевдоромантизма, которой

Поэт таинственных видений,
Любви, мечтаний и чертей

усердно угощал читателей и продолжал угощать их даже в 30-х годах, после "Бориса Годунова" и "Онегина". В "Руслане и Людмиле" вся эта бутафория высмеяна Пушкиным: тут перед нами вместо страшной колдуньи — безобидная старушонка "чуть-чуть живая, горбатая, совсем седая", комично объясняющаяся в любви "сквозь кашель"; тут и "коварный, злобный Черномор", до смерти перепугавшийся визга испуганной Людмилы... Все это было совершенно ново после тягучих, скучных ужасов Жуковского. Своей шутливой поэмой Пушкин нанес решительный удар тоскливой и прозаичной фантастике Жуковского; он сделал это совершенно сознательно и явно бросил перчатку сентиментальному псевдоромантизму: в IV песне "Руслана и Людмилы" мы находим насмешливую пародию на "Двенадцать спящих дев" Жуковского. Надо прибавить, что к самому Жуковскому молодой поэт в своей поэме относился очень почтительно, именуя его "северным Орфеем" и тому подобными лестными наименованиями, а впоследствии даже сожалел, что "в угождение черни" напал в первой своей поэме на своего учителя, и заявлял: "Зачем кусать нам груди кормилицы нашей, потому что зубки прорезались?.. Жуковский имел решительное влияние на дух нашей словесности"... (V, 120 и VII, п. 94). Интересно, что сам Жуковский восторженно встретил появление "Руслана и Людмилы", не сознавая, что поэма эта — его смертный приговор; по прочтении ее он подарил Пушкину свой портрет с надписью: "Ученику от побежденного учителя", а еще через два года верно предсказал Сверчку—Пушкину: "Быть сверчку орлом и долететь ему до солнца!" (письмо Жуковского к Пушкину от 1 июня 1823 г.). Роль Жуковского в истории русской литературы была

в это время закончена, "Руслан и Людмила" — его надгробный памятник; и недаром Пушкин пророчески назвал Жуковского в одном письме 1820 года "в Бозе почивающим", а несколько позже (в 1824 г.) писал: "Жуковского я получил. Славный был покойник, дай Бог ему царство небесное!"

Итак, "Руслан и Людмила" — это последние расчеты Пушкина с литературным мещанством сентиментального псевдоромантизма; но, с другой стороны, мы видим в этой поэме ясно выраженный переходный момент русской литературы от "романтизма логического" к "романтизму этическому". Выбор сюжета сделан еще по рецепту романтической фантастики, но в шутливом тоне его разработки лежит полное отрицание "романтики мысли"; в поэме Пушкина все время слышится смех автора над читателем, над собой, над героями, над фантастикой. (Вспомним, как возмущало анонимного критика Пушкина, некоего "Жителя Бутырской слободы", что голова великана чихает, а Черномор грозит удавить своей бородой арапов.) В "Руслане и Людмиле" мы видим, таким образом, полное отрицание романтики мысли, логического романтизма; в русскую литературу вместе с Пушкиным вступал романтизм воли, этический романтизм; от подражания немецкому романтизму русская литература перешла к подражанию романтизму английскому, и мы сейчас увидим, что байронизм Пушкина был также псевдоромантизмом.

Романтика воли у Байрона вылилась в формы титанизма; Байрон был и остался в этой области единственным по силе представителем романтизма; мы указывали, впрочем, что однажды и Гёте обмолвился такой титанической вещью, как "Прометей", но ласточка одна не делает весны. Беспредельная сила, титаническое могущество человеческого духа — вот та область, в которой Байрон заглядывает "за пределы предельного"; каждый из героев Байрона, подобно Манфреду, "...человек великих сил и мыслей, добру и злу не знающий границ". Каждый из них человек не только великих сил, но и великих мыслей, не знающий границ не только злу, но и добру. Титанизм есть противопоставление безмерных, безграничных стремлений и проникновений личности — обыденности всего окружающего; таким образом, титанизм является настроением не только этического, но и религиозного характера. "Титанические силы имеют в себе что-то безмерное, тяжко-бесконечное", — справед-

ливо замечает Белинский; в этой их бесконечности и безмерности на почве полусознанной мистической идеи — основа этического романтизма.

Мы видели, что "Руслан и Людмила" был сведением последних счетов Пушкина с сентиментальным псевдоромантизмом; он немедленно совершил и дальнейший шаг от романтизма логического к этическому: наступил период пушкинского "байронизма". Одна за другой появляются поэмы "Кавказский пленник" (1821), "Братья-разбойники" (1821), "Бахчисарайский фонтан" (1822), "Цыганы" (1824); все они "отзываются чтением Байрона, от которого я тогда с ума сходил", по позднейшему признанию самого Пушкина (V, 121). Но надо сразу сказать, что, сходя с ума от Байрона, Пушкин совершенно не понимал главного значения его романтизма. На романтизм вообще Пушкин смотрел сравнительно верно для своего времени; он совершенно справедливо не считал возможным признавать романтизмом только "уныние" и "мечтательность" поэзии Жуковского; он осуждал также и тех, которые "даже называют романтизмом неологизм и ошибки грамматические", он называл жалкою ту литературу, в которой мелочная критика разбирает не дух произведения, а отдельные слова и выражения (V, 32 и 60), — и в этом случае Пушкин смотрел гораздо глубже даже Белинского, который, разбирая "Цыган", видел их "романтизм" только в двустишии

...Медведь, беглец родной берлоги,
Косматый гость его шатра,

которое и критикует подробно, называя его ультраромантически! Пушкин же имел сравнительно верные взгляды на тот унылый и мечтательный псевдоромантизм, о котором он метко замечает, говоря про Ленского:

Так он писал *темно* и *вяло,*
Что романтизмом мы зовем,
Хоть романтизма тут нимало
Не вижу я...

Но, оценивая совершенно точно значение сентиментального псевдоромантизма, Пушкин совершенно не понял романтизма Байрона, не понял значения титанизма в поэзии великого английского романтика. Те произведения Байрона, которые особенно характерны для его романтизма, Пушкин не любил и, наоборот, высоко ценил

его менее характерные вещи; он находил, что "гений Байрона бледнел с его молодостью" и что Каин и Манфред ниже Гяура и Гарольда (VII, п. 67); по его мнению,

Лорд Байрон прихотью удачной
Облек в унылый романтизм
И безнадежный эгоизм
("Евгений Онегин", гл. III, с. XII).

Конечно, трудно дать Байрону более неверную характеристику... Отсюда ясно, чему мог подражать Пушкин в Байроне и насколько "романтизма" могло оказаться в таких подражаниях.

Все "байронические" типы Пушкина облечены им в "унылое разочарование", чаще всего на почве любви и пресыщения благами мира; в "безнадежном эгоизме" Пушкин и видит этический романтизм. Конечно, было бы тщетной попыткой искать черты титанизма в этих псевдоромантических героях Пушкина; подобно тому как в логическом псевдоромантизме Жуковского вместо фантастической таинственности мы видели только тщетные усилия быть страшным, так и в этическом псевдоромантизме Пушкина вместо беспредельного титанизма мы найдем только напрасные попытки быть сильным. По этой причине его Кавказский Пленник

...бури немощному вою
С какой-то радостью внимал,

в глубоком молчанье таил "движения сердца своего" —

И на челе его высоком
Не изменялось ничего...

По этой же причне в "Братьях-разбойниках" мы встречаемся со "свирепыми ликами", окаменелым жестоким духом и тому подобными атрибутами "мрачной силы" и quasi[1]-титанизма. В "Бахчисарайском Фонтане" Гирей

...часто в сечах роковых
Подъемлет саблю, и с размаха
Недвижим остается вдруг,
Глядит с безумием вокруг,
Бледнеет, будто полный страха,
И что-то шепчет...

[1] Квази, как бы *(лат.)*.

Наконец, в "Цыганах" Алеко также изображается "безнадежным эгоистом" с титанической силой воли... И все напрасно: ни единого атома титанизма нельзя найти во всех этих "москвичах в Гарольдовом плаще"... Сам Пушкин скоро это сознал; по крайней мере, он добродушно подсмеивается над своими псевдоромантическими героями, лишь только пустить их в свет. "Кавказский пленник" — первый неудачный опыт характера, по сознанию самого Пушкина: "мы вдоволь над ним посмеялись" (V, 121). "Характер Пленника неудачен, — пишет Пушкин в том же году (1821), — это доказывает, что *я не гожусь в герои романтического стихотворения...*" (VII, п. 18; курсив наш). Ценное признание, которое можно принять с тем дополнением, что Пушкин не годится ни в герои, ни в авторы произведения подлинного романтизма. Он постоянно стремился выйти "за пределы предельного" в области романтики воли, в сфере титанизма, но стремлению этому никогда не суждено было осуществиться; вот почему Пушкин является таким же псевдоромантиком в своем подражании Байрону, каким был Жуковский в подражании немецкому романтизму.

Однако псевдоромантизм Пушкина имеет в истории развития индивидуализма в русской литературе в высокой степени важное значение; по этому направлению Пушкин сделал следующий шаг, после Карамзина и Жуковского. Подобно тому как сентиментализм Карамзина был первой ступенью к этическому индивидуализму, а сентиментальный псевдоромантизм Жуковского — первой ступенью к индивидуализму эстетическому, так и *байронический псевдоромантизм Пушкина был первой ступенью к социологическому индивидуализму*. Преобладание личности над обществом — то общее, что связывает воедино всех quasi-титанических героев Пушкина; конечно, этот "социологический индивидуализм" выражен еще в самой примитивной, в самой зачаточной форме, но наличность его сказывается все сильнее и сильнее от "Кавказского пленника" к "Цыганам". Свобода личности, сбросившей с себя общественные оковы и мещанские путы, составляет главное содержание поэзии Пушкина периода псевдоромантизма (1820—1825).

Свобода! он одной тебя
Еще искал в подлунном мире, —

говорит Пушкин про своего Пленника, —

С волненьем песни он внимал,
Одушевленные тобою;
И с верой пламенной мольбою
Твой гордый идол обнимал.

Надо заметить, однако, что здесь Пушкин и его alter ego[1], Пленник, ищут не одной свободы личности; эпоха создания "Кавказского пленника" была, как известно, эпохой самого крайнего пушкинского либерализма, эпохой "Вольности" и мечтаний об "обломках самовластья" (I, 195). В "Цыганах" этот "социологический индивидуализм" сказывается уже несравненно яснее. "В Алеко, — замечает Белинский, — Пушкин хотел показать образец человека, который до того проникнут сознанием человеческого достоинства, что в общественном устройстве видит одно только унижение и позор этого достоинства". Во всяком случае, перед нами человек, бежавший от мещанства общественной жизни:

...Когда б ты знала, —

говорит он, —

Когда бы ты воображала
Неволю душных городов!
Там люди в кучах, за оградой
Не дышат утренней прохладой,
Ни вешним запахом лугов,
Любви стыдятся, мысли гонят,
Торгуют волею своей,
Главы пред идолами клонят
И просят денег да цепей...

Теперь, под сенью цыганских шатров, он упивается только "неоцененным даром свободы" и "презирает оковы просвещенья" мещанской культуры. Здесь перед нами уже не требование общественной свободы, а самоосвобождение личности; это первая в русской литературе попытка разрубить гордиев узел проблемы "социологического индивидуализма": мне нет дела до общества и его совершенствования, если при этом страдаю я, страдает реальная человеческая личность — провозгласит впоследствии главный теоретик социологического индивидуализма в России (Михайловский). Таковы и несознанные еще внутренние переживания Алеко: он освобождает свою личность, не умея примирить личность и общество; он

[1] Другой я *(лат.)*.

высказывает это и по отношению всякой другой личности вообще. Его "дитя любви, дитя свободы" не будет знать "пышной суеты наук" и неволи душных городов.

От общества, быть может, я
Отъемлю ныне гражданина, —

размышляет по этому поводу Алеко и разрешает свое сомнение в духе признания первенства личности над обществом:

Что нужды? — Я спасаю сына...

Таким образом, первые проблески социологического индивидуализма в типе Алеко несомненны; но в то же время нам весьма важно подчеркнуть и одновременное отрицание в нем индивидуализма этического, что впервые отметил тот же Белинский (конечно, с иной терминологией). Тот эгоизм, который так возмущал Белинского в Алеко, есть, как это мы уже знаем, резкое отрицание этического индивидуализма. Человек выше общества, и в этом смысле человек — цель, заявляет социологический индивидуалист Алеко; но для меня человек — средство, тотчас прибавляет Алеко этический антииндивидуалист. "Ты для себя лишь хочешь воли" — так характеризует старый цыган это эгоистическое отношение Алеко к людям и к миру; таким осуждением и кончается поэма, а значит, ошибка Алеко не делается ошибкой мировоззрения самого Пушкина. Для нас в "Цыганах" особенно интересным является именно этот факт *одновременной наличности в мировоззрении человека социологического индивидуализма и этического антииндивидуализма;* впоследствии нам придется встречаться с этим фактом, и — что интереснее всего — даже у того самого Белинского, который с такой силой восстал против этого смешения...

Таковы "индивидуалистические" мотивы байронического псевдоромантизма Пушкина; о мотивах "антимещанских" мы уже говорили, отмечая борьбу великого поэта с литературным мещанством. Надо ли прибавлять, что сам Пушкин в конце концов сознал, что и его "байронизм" был также одним из этапов литературного мещанства? Сам же он впоследствии нанес последний удар этому последнему проявлению литературного мещанства в России; пока же в псевдоромантизме Пушкина не было того разрыва с обыденностью, которым характеризуется

романтизм. Пушкин боролся и погиб в борьбе с обыденностью жизни, с мещанством ее; но в то же самое время Пушкин был слишком земной человек, слишком реалист по природе, чтобы стремиться к разрыву с обыденностью не только в смысле борьбы с мещанством, но и в смысле стремления и проникновения "за пределы предельного", отрясая прах от всего земного. Ни единого атома мистического настроения не было в груди Пушкина; он не был в силах внять "неба содроганью" и услышать "горний ангелов полет"; его влек и манил к себе наш земной мир, мир трех измерений[1].

К Пушкину нам еще придется вернуться, а теперь, говоря о байроническом псевдоромантизме, нельзя пройти мимо Лермонтова, о котором также, впрочем, подробная речь впереди. Байронизм Лермонтова носил совершенно иной характер по сравнению с байронизмом Пушкина; Лермонтов чувствовал и понимал, что главное значение романтизма Байрона в таких его произведениях, как "Каин" или "Манфред", — произведениях, свидетельствующих, по мнению Пушкина, об упадке таланта великого английского романтика. Особенное внимание Лермонтова останавливает на себе "Каин" с титанической фигурой Люцифера; различные мотивы из "Каина" взяты Лермонтовым эпиграфами к одному из первоначальных набросков "Демона" (II, 50[2]). "Вы счастливы?" — спрашивает Каин Люцифера. "Мы могучи", — отвечает тот, и этим "motto"[3] Лермонтов желал вскрыть существо своего могучего, гордого духа изгнанья. Душа молодого Лермонтова была полна обаянием имени английского поэта; он тщательно подчеркивает черты своего сходства с Байроном, переводит Байрона, цитирует его (см., например, IV, 287—289; I, 89, 178; II, 139 и др.); он открыто заявляет в одном стихотворении (1830):

...Байрона достигнуть я б хотел.
У нас одна душа, одни и те же муки,
О, если б одинаков был удел!..

Правда, уже год спустя Лермонтов сознал, что он "не Байрон, а другой еще неведомый избранник"; но это не мешало ему своей силой близко подходить к титанизму Байрона. "Я чувствую в душе своей силы необъятные",

---

[1] Подробное развитие намеченных выше взглядов — в нашей статье о поэмах Пушкина (в книге "Пушкин и Белинский", 1916 г.).

[2] Ссылки и цитаты по изданию 1891 г.

[3] "Лозунг" *(итал.)*.

— говорил alter ego Лермонтова, Печорин, и силы эти особенно рельефно выделяются при сопоставлении с тщетными потугами на силу байронических типов Пушкина. И все-таки байронизм Лермонтова не был титанизмом, и романтизм его был псевдоромантизмом.

Возьмем, например, лермонтовского Демона, это любимое создание поэта, прошедшее через все его творчество (1829—1840). Этот Демон — "могучий образ", "гордый и немой" ("Сказка для детей", 1841 г.); его могучий взор сверкает неотразимо, как кинжал (II, 39); он "царь познанья и свободы", измеривший "пучину гордого познанья" (II, 33, 39). Все это приближает Демона к титаническому облику Люцифера, могучего Master of Spirits[1]; но тут же сразу бросается в глаза и резкая разница между ними. Прежде всего Демон, этот плохо загримированный Лермонтов, не великий, могучий, далекий от жизни, запредельный дух, подобно Люциферу; он близок к жизни, близок к людям, настолько близок, что не отказывается даже от мелких людских наслаждений и еще более мелких злодейств (см., например, II, 35—36). В нем, так же как и в самом Лермонтове, сочетается глубокий пессимизм с глубокой жаждой жизни, стремление к людям с ненавистью к ним. Из-за своей бесконечной запредельности Демон тяготеет к земле, завидует "неполным радостям людей" (II, 33; ср. II, 113). Одно это уже сводит с титанического пьедестала демонические типы Лермонтова и делает его романтизм псевдоромантизмом.

Ограничиваясь пока этими немногими строками и забегая несколько вперед, мы должны, однако, отметить, что в России Лермонтов единственный так близко подошел к религиозному романтизму, к мистическому проникновению в природу. В этой близости к романтизму и в бессилии проникнуть за пределы предельного — вся глубокая трагедия лермонтовской жизни; в ненависти к мещанству и в бессилии разорвать с обыденностью — причина гибели второго великого русского поэта... Мы теперь временно оставляем его, чтобы перейти к третьему и последнему роду романтизма в русской литературе, к "романтике чувства", к тому, что мы условно и в узком смысле назвали "эстетическим романтизмом". Мы переходим теперь к третьему и последнему фазису развития романтизма на русской почве, обратившемуся не только в псевдоромантизм, но, кроме того, и в типичнейшее литературное мещанство.

---

[1] Господин Духа *(англ.)*.

VII

Пушкин с обычной своей проницательностью еще в самом начале 20-х годов пророчески предсказывал расцвет романтизма во Франции. "Романтизма нет еще во Франции, — писал он в 1823 году, — а он-то и возродит умершую поэзию. Помни мое слово: первый поэтический гений в отечестве Буало ударится в такую свободу, что — что твои немцы!" (VII, п. 44; ср. еще п. 115, 143, 151 и др.). Так, Пушкин предсказал Виктора Гюго (к которому, впрочем, сам относился отрицательно), этого действительно первого романтика во Франции: до него Шатобриан, со своей апологией средневекового католицизма, был только вторым изданием Новалиса Гарденберга; а современники его, слезливый Ламартин и слащавый де-Виньи, были типичными сентиментальными псевдоромантиками. Новое слово романтизма во Франции сказал только Виктор Гюго вместе со спутниками меньшей величины, вроде Мюссе; у него мы находим яркую и глубокую романтику чувства — между прочим, и чувства любви. В своем революционном романтизме он выходил "за пределы предельного", так же как и в изощренности тех страстей, которыми он щедро оделял своих героев. Многое из всего этого теперь очень устарело, очень наивно, но что касается самой формы его произведений, то ее ярче всего можно определить как гениальную романтическую риторику. Фейерверк блестящих сравнений, неожиданные метафоры, исключительность хода мыслей, пересыпанных антитезами, — вот та внешняя, показная сторона его таланта, которая обратила на себя главное внимание его подражателей.

В русской литературе такой "романтизм" явился не только вследствие подражания Гюго, но и независимо от него, в форме разложения неверно понятого байронизма; таким "романтизмом" насыщены, например, почти все юношеские произведения Лермонтова, причем на последнем, несомненно, отразилось прежде всего влияние Бестужева-Марлинского. Еще Пушкин заметил, что молодые писатели, желая изобразить глубокие и сильные движения страстей, заставляют своих героев содрогаться, дико хохотать, скрежетать зубами и т. п. (V, 121). Таким "молодым писателем" был и Лермонтов в своих юношеских драмах и повестях 1830—1832 гг. Произведения эти еще вполне детские, наивные, с курьезными историческими ошибками (в "Вадиме", например, уральские казаки

говорят по-малорусски: "бис", "пан", "лях"... Это для couleur local[1] — в Симбирской губернии), с трескучими эффектами, с картонными манекенами вместо действующих лиц. Манекены эти на каждом шагу дико смотрят и дико хохочут, через два слова в третье восклицают "ад и проклятье!", а услышав "песню русскую со свирелью", приходят в экстаз: "Какие звуки! они поразили мою душу!.. Кто их произвел? Не с неба ли, не из ада ли?" (IV, 166; ср., напр., IV, 98, 167, 176—178; III, 260; IV, 168, 170, 175, 180, 184, 215, 228; III, 263 и мн. др.). Конечно, такое течение было у Лермонтова мимолетным (хотя отразившимся еще в 1835 году на типе Арбенина в "Маскараде", ср. д. II, явл. 2); он вскоре стряхнул с себя иго этого псевдоромантизма исключительности страстей и их выражения; к тому же все эти полудетские произведения Лермонтова в то время не увидели света. Общепризнанным "романтиком чувства" той эпохи был Бестужев-Марлинский.

Для Бестужева-Марлинского Гюго стоял едва ли не выше Шекспира. "Перед Гюго я ниц, — писал он в самом начале тридцатых годов, — это уже не дар, а гений во весь рост... Да, Гюго гений, и неподдельный"... К Гюго Бестужев, по собственному признанию, относился "с жаром удивления и с завистью бессильного соревнования"; это действительно бессильное соревнование привело к тому, что самые произведения Бестужева являлись ненамеренной пародией Гюго. Первые его произведения (например, "Замок Нейгаузен", "Роман и Ольга", 1823 г.) написаны еще в духе сентиментального романтизма, на позднейших же отразились все отрицательные стороны утрированной романтики чувства: манерная напыщенность, ходульность, изобилие фальшивых и надутых метафор — все это довел до мертвой однообразности разлагающийся русский псевдоромантизм. Белинский в свое время блестяще вскрыл все безнадежное мещанство этого литературного течения, так что едва ли есть необходимость выяснять, что и в области романтики чувства в России не было и не могло быть истинного романтизма.

Сильные страсти выражаются у Бестужева-Марлинского только патетическими восклицаниями. Если нужно изобразить сильное горе, то достаточно заставить какую-нибудь бедную Эмму закричать "диким голосом"

[1] Местный колорит *(фр.)*.

и упасть "как труп"; если на сцену выводится злодей, то взгляд его так свиреп и пронзителен, что убивает на лету ласточек (!); если автор хочет нарисовать влюбленную женщину, то он сообщит, что "весь состав Полины прыщет искрами" (!) или что она "как пробка летает по мятежным бурунам противоположных страстей". Все герои Бестужева-Марлинского носят "ад в душе", так что если бы мы могли заглянуть в эту душу, то мы ужаснулись бы — так, по крайней мере, уверяет один из них. Героям этим везде дорога, им все возможно: вот один из них, капитан фрегата, изящно помахивает горящей свечой в пороховой камере корабля — и ничего, не взлетает вместе с кораблем на воздух; вот другой падает вместе с конем со снеговой горы и летит "в глубину по крайней мере полуверсты", — конь обращается в лепешку, издыхает под грузом лавин, герой же только отряхивает с себя снег...

Запутанность, превыспренность и туманность речи, обилие восклицательных, вопросительных знаков и многоточий должны придать речи таинственный смысл и досказать нерассказанное словами; обилие метафор должно придать речи печать необыденности. И Бестужев-Марлинский доходит на этом пути до геркулесовых столпов; его образы и сравнения — это просто ряд шарад с предшествующим им решением. Отгадайте, например, что такое "ягоды полей воздушных"? — это капли дождя; "юный скелет, не одетый дубовой плотью"? — это корабельный остов; "ржавые, тяжкие латы бытия"? — это жизнь; "чердак человеческого разума"? — это затылок (!) и т. д. и т. д., на каждой странице, на каждом шагу, без числа, без меры, без надобности. Один из талантливейших русских публицистов, загубивший свой большой талант в безвременье николаевской эпохи, Сенковский, ядовито и зло высмеял всю эту надутую шумиху фраз, ходульность демонических страстей, таинственность недоговоренных слов; в его "Большом выходе у Сатаны" (1833), "черт романтизма" так объясняется с Сатаной: "Увы!..!!!..??..?!..!!!!!!!..! я страдал...!!!.. я жестоко страдал!!!...!..!..!..? Мрачная влажность проникла в стены души моей; гробовая сырость ее вторгнулась, как измена, в мой мозг, и мое воображение, вися неподвижно в сем тяжелом, мокром, холодном тумане болезненности, мерцало только светом слабым, бледным, дрожащим, неровно мелькающим, похожим на ужасную улыбку рока, поразившего острогою свою добычу, — оно мерцало светом

лампады, внесенной рукою гонимого в убийственный воздух пещеры ужаса и смрада, заваленной гниющими трупами и хохочущими остовами... — Что это значит? — восклицает изумленный Сатана. — Это значит??.!!!..?..!!!!!!..! это значит, что у меня был насморк!" — отвечает черт романтизма...

У Бестужева-Марлинского и его подражателей и подражателей Кукольника в области драмы и Бенедиктова в области версификации мы встречаемся уже с полным разложением псевдоромантизма, с обращением его в литературное мещанство. И при этом интереснее всего то, что этот "романтизм" затем только и напускал на себя всю эту напыщенность, ходульность и выспренность, чтобы восстать против мещанства жизни и ее обыденности; отсюда и создание всех этих героев с исключительными страстями, всех этих героинь, состав которых прыщет искрами. В ультраромантизме Бестужева-Марлинского мы имеем последнюю вспышку литературного мещанства, окончательно добитого рукою Пушкина, а впоследствии Лермонтова и Гоголя. Заметим, кстати, что мы ограничиваемся здесь разбором российского "эстетического романтизма" исключительно со стороны его *формы;* крупное значение того же Бестужева-Марлинского в истории развития русской повести оставляется нами в стороне. В свое время значительность этого содержания была несомненной и была погублена лишь риторикой формы, но именно в последней и лежит причина, сделавшая из русского романтизма характернейший псевдоромантизм.

Последний, слабый отзвук "романтизма" у Пушкина — это его "Пиковая дама" (1834); но уже гораздо раньше Пушкин повел борьбу с российским романтизмом, быть может, сам не сознавая этого; по крайней мере создавая своего "Бориса Годунова", Пушкин считал его "романтической трагедией" и боялся, что "робкий вкус наш не стерпит истинного романтизма" (VII, п. 121 и 151). В "Повестях Белкина" (1830) после слабого отзвука былых попыток обрисовать в "Выстреле" сильный и мрачный характер, Пушкин в "Барышне-крестьянке" дает насмешливо набросанный портрет одного из излюбленных героев Бестужева-Марлинского: мрачный, разочарованный герой, а в сущности просто добрый малый, говорит об увядшей юности, утраченных радостях и носит черное кольцо с изображением мертвой головы... "Все это было чрезвычайно ново в той губернии", — иронически замеча-

ет Пушкин (IV, 77); успех повестей Бестужева-Марлинского показал, однако, что этой губернией была вся Россия, вся читающая толпа[1]. Десять лет спустя и Лермонтов нанес удар вырождающемуся "романтизму" своей ядовитой пародией на героев Бестужева-Марлинского в "Герое нашего времени" (тип Грушницкого). Грушницкий важно драпируется "в необыкновенные чувства, возвышенные страсти и исключительные страдания"; вы сейчас же узнаете в нем любого из бесчисленных героев российского "романтизма" с той только разницей, что перед нами живой человек, а не кукла восковая. Грушницкий — один из последних ударов литературному мещанству, во оставление грехов юности самого Лермонтова с его мелодраматическими героями.

Но, конечно, не отдельные булавочные уколы покончили с последним звеном мещанства формы в русской литературе; ведь литературное мещанство отмирающего псевдоромантизма покоилось на такой широкой базе, как система официального мещанства николаевской эпохи, чем и объясняется его сравнительно долгая живучесть. Последние вспышки мещанского "романтизма" (Бенедиктов) умирают вместе со смертью эпохи политического мещанства; но, начиная еще с тридцатых годов, "романтизм" все более и более теряет почву в литературе и в жизни, в кругах интеллигенции, погибая под напором того нового течения, которое выступило на смену романтизму. *Реализм*, понимаемый не только как литературное направление, но и как вечное свойство человеческого духа, заглушил все жалкие всходы псевдоромантизма на русской почве и закончил собою период борьбы с литературным мещанством. Rômantica poësis extitit et jam non extitit, — романтическая поэзия существовала и уже не существует — таков был один из тезисов диссертации Надеждина в 1830 году. Как ни неверно понимал значение романтизма Надеждин, но тезис его бесспорно справедлив: после появления "Евгения Онегина", "Бориса Годунова" русский псевдоромантизм окончил свои дни, чтобы больше не воскреснуть. Впрочем, как раз ко времени "начала конца" литературного романтизма среди

---

[1] Кстати, заметим: в одном месте этой повести Пушкин единственный раз упоминает об индивидуализме, находя главным достоинством человека "особность характера, самобытность (individualite), без чего, по мнению Жан-Поля, не существует и человеческого величия" (IV, 77). Но это только между прочим.

русской интеллигенции тридцатых годов возник новый романтизм, на этот раз "философский"; но и этот "философский романтизм" не прибавит ничего существенно нового к сложившемуся уже у нас пониманию. Мы можем поэтому перейти к общим выводам и заключениям о значении литературных направлений первых трех десятилетий XIX века.

Мы видим за этот период времени в русской литературе и жизни прежде всего *упорную борьбу с литературным мещанством и победу над ним.* Сентиментализму принадлежит честь начала сознательной борьбы с мещанством псевдоклассицизма, и в короткое время литературное мещанство оказывается разбитым по всем пунктам. Главный представитель русского сентиментализма Карамзин является в то же время первым сознательным противником не только литературного, но и этического мещанства, не только мещанства формы, но и мещанства содержания. Но уже в самом начале XIX века отчасти у самого Карамзина, а большею частью у его эпигонов, сентиментализм обращается в такое же мещанство, каким был в свое время ложноклассицизм; на борьбу с этим новым видом литературного мещанства выступает сентиментальный романтизм Жуковского, и "Арзамас" без труда достигает своей цели — прихлопнуть врага летучей эпиграммой. Выродившийся сентиментализм, вступивший в тесный союз с ложноклассицизмом, находит свой вполне своевременный конец в этой борьбе; но освободившееся место литературно-мещанского течения не остается вакантным: победитель попадает в сети побежденного, и сентиментальный романтизм становится литературным мещанством. "Руслан и Людмила" молодого Пушкина наносит смертельный удар мещанству сентиментального романтизма, но тут же и сам Пушкин, а еще более его подражатели впадают в новый род литературного мещанства своим неудачным подражанием Байрону. Литературе приходится затем испытать еще мещанство крикливого "романтизма" Бестужева-Марлинского и присных его, чтобы вместе с Пушкиным вступить на новый жизненный путь реализма.

Ложноклассицизм, крайний сентиментализм, крайности сентиментального романтизма и байронизма, наконец, псевдоромантизм — таковы те пять звеньев, которые составляют цепь литературного мещанства конца XVIII и начала XIX века. Каждое предшествующее было побе-

ждено своим последующим и в то же время победило его, ибо засосало в болото литературного мещанства: le mort saisit le vif[1]. Два крайних звена этой цепи ближе всего подходят друг к другу, ибо и псевдоклассицизм, и крайний псевдоромантизм совпадают в своем литературном мещанстве по средствам, по целям и по идеалам: мы видели, что средство обоих — напыщенность и ходульность драматизма, цель их — поразить читателя, идеал их — героический. По сравнению с этим внутренним сходством все внешние различия между ложноклассицизмом и псевдоромантизмом отступают на второй план. Таким образом, литературное мещанство совершило круг и замкнуло цепь; исчерпав все свои средства, оно должно было сойти со сцены и уступило свое место широкому и глубокому в своем индивидуализме реалистическому течению. Мы указываем здесь только на *формальные признаки* мещанства; содержание его изменчиво и за эволюцией его в первую четверть XIX века в русской литературе мы следили шаг за шагом.

Проследили мы также и за постепенной эволюцией индивидуализма за это же время и можем сказать, что установили *неуклонное движение по направлению от абстрактного человека к реальной личности*. Мы видели, что в сентиментализме реальная личность впервые выступила вперед из-за абстрактного человека, поставила на первое место непосредственные переживания индивидуума; еще более пошел вперед по этому направлению Жуковский, этот поэт субъективного чувства. В общественном отношении это ознаменовалось и у Карамзина, и у Жуковского проповедью философии квиетизма, а значит и окончательным, демонстративным разрывом всякой связи с "абстрактным человеком". Выступление вперед реальной личности стало еще более ясным в байронизме Пушкина, но в то же самое время Пушкин отказался от философии политического и общественного застоя и вел борьбу за самоосвобождение реальной личности, признавая одновременно и необходимость борьбы за права человека. В этом — связь Пушкина с освободительным движением декабристов. Его Алеко — попытка разрубить гордиев узел проблемы личности и общества, крайняя ступень достигнутого в то время в русской литературе социологического индивидуализма. На этом пути мы

[1] Мертвый хватает живого *(лат.)*.

отметили постепенный переход от первых проблесков этического индивидуализма Карамзина к зачаткам эстетического индивидуализма Жуковского и к более яркому по своей определенности социологическому индивидуализму Пушкина. Мы увидим, что Пушкин соединил в своем творчестве все три рода индивидуализма и явился таким образом заключительным аккордом всей первой четверти XIX века, общее направление которой в борьбе с мещанством и в развитии индивидуализма, разобрано нами на предыдущих страницах. Повторяем еще раз: борьба с литературным мещанством и поражение его — с одной стороны, движение от "абстрактного человека" к "реальной личности" — с другой, вот те выводы, которые стоят перед нами и которыми можно резюмировать содержание истории русской интеллигенции за первую четверть XIX века.

Глава III
Декабристы

I

Начало второй четверти XIX века ознаменовалось целым рядом событий громадной важности, целым рядом переворотов. 1825 год является гранью, рубежом, с которого берет свое начало новая политическая система, новая государственная эпоха; это год неудачной попытки политического переворота и год коренного переворота литературного; это, наконец, год гибели революционного романтизма и романтического либерализма, год разгрома и гибели всей лучшей части русской интеллигенции и год зарождения нового зерна интеллигенции, принесшего вскоре такие богатые плоды.

Карамзин знаменует собою, как мы имели случай заметить, попятное движение в области интеллектуального развития русской интеллигенции; но мы видели, что ему же принадлежит заслуга создания новых кадров этой интеллигенции. Социальные и политико-экономические запросы Радищева и вообще всей группы интеллигенции шестидесятых и семидесятых годов XVIII века казались слишком мудреными широкому слою сентименталистов начала XIX столетия; но в этом широком слое немедленно произошло расчленение. Мало-помалу стал объединяться тесный кружок лиц, которые соединили "гуманитет" сентиментализма с глубоким интересом к общественным, экономическим, политическим и правовым проблемам. От Радищева и Новикова через Пнина и деятелей первого десятилетия XIX века к декабристам, деятелям двадцатых годов (1816—1825), может быть установлена тесная идейная связь и преемственность; Радищев подает руку Рылееву, общественный сентиментализм первого роднится с революционным романтизмом второго, а Карамзин, со своей философией постепеновства, малых дел и самосовершенствования, стушевывается в последних рядах русской интеллигенции. Интересно отметить, однако, то революционизирующее влияние, которое оказал на декабристов и вообще на все русское общество

Карамзин, сам того не желая, IX томом своей "Истории", появившимся в 1821 году и посвященным рассказу о царствовании Иоанна Грозного; факт этот подчеркивают в своих воспоминаниях сами декабристы. Точно так же сами они указывают на идейную преемственность между собою, поколением Пнина и интеллигенцией XVIII столетия — Новиковым, Радищевым, масонами; декабрист барон Штейнгель в своем письме (11 января 1826 г.) к Николаю I из Петропавловской крепости указывает на значение Новикова для "просвещения России" и говорит, что ученики и последователи Новикова "первые явились на сцене, когда при начале царствования в Бозе почившего государя открылось вожделенное намерение его просветить Россию и уничтожить в ней рабское состояние". Некоторые из этих людей, как, например, Пнин, рано сошли со сцены; другие, подобно Н. И. Тургеневу, послужили живой связью не только между интеллигенцией XVIII века и декабристами, но даже между этой интеллигенцией новиково-радищевского кружка и поколением начала шестидесятых годов XIX века (Н. Тургенев родился в 1789 г., а умер в 1871 г.). Радищев и Чернышевский! Эти два имени, разделенные почти столетием, связаны между собою теснее, чем это можно было бы думать; живым мостом между ними является Н. Тургенев, на замечательной личности которого мы скоро остановимся.

Итак, преемственная связь декабристов с интеллигенцией XVIII века устанавливается ими же самими; сами они устанавливают также и свою связь с масонством. Даже в XVIII веке не пользовалась особенным успехом та группа русского масонства, которая обращала главное внимание на внешнюю, обрядовую сторону и пыталась быть мистической; типичные реалисты, русские масоны в общем никогда не были "романтиками" по типу миропонимания и мистиками; с еще большим правом это можно повторить о декабристах. Весь официальный мистицизм этой эпохи, проповедь Татариновой и Крюднер, совершенно не коснулись декабристов и прошли мимо русского общественного движения и русской интеллигенции; напротив, декабристы находились в явной вражде со всей этой официальной мистикой: укажем, например, на резкое осуждение этого "периода мистицизма" Штейнгелем в его вышеотмеченном письме. Тщетными остались поэтому и все попытки направить глубокое общественное течение двадцатых годов по старому масонс-

ки-обрядовому руслу. Многие декабристы прошли через масонство — достаточно указать хотя бы на Пестеля, который между 1812 и 1817 годами принадлежал сначала к масонской ложе "Les amis reunis"[1], а затем к ложе "Трех добродетелей" (см. его показания от 22 декабря 1825 г.) и находился под влиянием племянника Новикова. Под влиянием Пестеля масонские формы были усвоены и первым обществом декабристов — Союзом Спасения, но попытка оказалась тщетной, и масонские формы были ближайшим поводом разложения Союза Спасения — так по крайней мере утверждает в своих "Записках" такой компетентный свидетель, как кн. Трубецкой. Когда из Союза Спасения родился Союз Благоденствия, то многие его члены, говорит Якушкин, "были ревностные масоны; они привыкли в ложах разыгрывать бессмыслицу, нисколько этим не смущаясь, и им желалось некоторый порядок масонских лож ввести в Союз Благоденствия" ("Записки", с. 25). Уже по одному тону этого отзыва Якушкина можно судить об отношении большинства декабристов к подобной затее; и Пестель уже с 1817 года смотрел с усмешкой на "игрушки прежних лет", по его выражению. Связь с масонством у декабристов была не внешняя; была внутренняя идейная связь, но не было и не могло быть тождественности внешних форм; между Новиковым, с одной стороны, и Пестелем или Н. Тургеневым — с другой, лежал целый период громадной важности для русского самосознания — период национальных и освободительных войн.

Новые птицы — новые песни, и песни, во всяком случае, не похожие на те, которые щебетал на четверть века ранее автор "Писем русского путешественника". В 1790 году он восхищался в Европе "прелестной Натурою", плакал "от умиления и щастия" в горах швейцарских, "лобызал берег зеленого Рейна" и пренебрежительно смотрел на какую-то там французскую революцию; четверть века спустя воспитанное на его "Письмах" поколение вернулось после трехлетних скитаний по Европе с совершенно иными впечатлениями и чувствами. "Кампании 12 года и последующих 13 и 14 гг., — пишет в своих воспоминаниях князь Волконский, — ...сблизили нас с Европой, с установлениями ее, порядком управления и народными гарантиями; противоположность нашего государственного быта, ничтожество наших народных

---

[1]Объединенные друзья *(фр.)*.

прав, скажу, гнет нашего государственного управления — резко высказались уму и сердцу многих..." ("Записки", гл. XLV). И все декабристы единогласно подтверждают такое показание кн. Волконского. "Пребывание целый год в Германии и потом несколько месяцев в Париже не могло не изменить воззрения хоть сколько-нибудь мыслящей русской молодежи; при такой огромной обстановке каждый из нас сколько-нибудь вырос", — пишет Якушкин, отмечая, что по окончании освободительных войн русской интеллигентной молодежи... было невыносимо смотреть на пустую петербургскую жизнь и слушать болтовню стариков, выхваляющих все старое и порицающих всякое движение вперед; мы ушли от них на сто лет вперед" ("Записки", с. 2—4). Это интересное место из воспоминаний Якушкина объясняет нам тип Чацкого и его прототип — Чаадаева; оно объясняет нам, что "декабризм" (как для краткости мы позволим себе условно обозначить идейное течение двадцатых годов) был одновременно и борьбой за свободу личности, и борьбой с мещанством "пустой жизни"; идеологом декабризма в последнем отношении должен считаться Грибоедов. Но о борьбе с этическим мещанством — речь впереди; здесь достаточно указать на то, что декабризм, в борьбе за свободу человека, вернулся к исходной точке революционеров XVIII века и повел *политическую* борьбу за *социальное* раскрепощение. И мы уже знаем о влиянии походов 1812—1815 годов на возрождение этой идеи Радищева. Остановимся же теперь на этом влиянии заграничной "огромной обстановки", о котором мы уже слышали слова и Якушкина и Волконского.

Один из главарей декабристов, Никита Муравьев, в своем показании на следствии указал, какое впечатление произвели на него — и не на одного его — "прокламации союзных держав в 1813 г., предлагавшие народам Германии представительное правление вместо награды за их усилия...". И Каховский, в первом из своих замечательных писем (от 24 февраля 1826 г.), написанных в Алексеевском равелине, вспоминает о войне 1813—1814 годов, которую вели "все народы Европы, призванные монархами, воспламененные воззванием к свободе и гражданскому бытию... Свободу проповедывали нам и манифесты, и воззвания, и приказы! Нас манили, и мы, добрые сердцем, поверили, не щадили ни крови своей, ни имуществ"... — и получили в награду реакционный Священный Союз трех императоров, этот "союз королей против

народов", по выражению Н. Тургенева. "Тогда-то, — пишет императору Николаю из крепости декабрист Бестужев-Марлинский, — стали говорить военные: для того ли освободили мы Европу, чтобы наложить ее цепи на себя? Для того ли дали конституцию Франции, чтоб не сметь говорить о ней?.."

Одно время можно было, впрочем, предполагать, что русское общество находится накануне политической реформы сверху: Польше дана была конституция, и в своей речи при открытии в 1818 году первого сейма Александр I заявил, что и Россия получит конституцию, "когда достигнут необходимого развития основы столь важного дела". Речь эта, по замечанию уже цитированного нами Штейнгеля, была напечатана в русских газетах и "польстила надежде либералов", но в общем была принята русской интеллигенцией холодно и далеко не так, как это ожидалось свыше: интеллигенция к этому времени разочаровалась в возможности *получить* политическую форму и сознала, что ее можно только *добыть*. Пушкин в ядовитой эпиграмме "Noël" высмеял тех доверчивых либералов, которые поверили в политическую реформу сверху:

...От радости в постели
Запрыгало дитя:
"Неужто в самом деле,
Неужто не шутя?"..

В ответ мать советует наивному дитяти:

"...бай-бай,
Закрой свои ты глазки!
Пора уснуть бы, наконец,
Послушавши, как царь-отец
Рассказывает сказки"...

Скептицизм этот очень скоро оказался вполне соответствующим действительности — начиналось время аракчеевщины; русской интеллигенции мало-помалу становилось ясным, что политической реформы нельзя будет добиться без политического переворота. Мысль эта напрашивалась сама собою, стоило только обратиться к истории Западной Европы и к периоду той освободительной войны, которая имела такое развивающее влияние на русскую интеллигенцию. Пестель очень ясно выразил эту мысль и обрисовал типичный путь ее развития, и то, что он говорит о себе, мы можем распространить на

всех декабристов. "Происшествия" 1812, 13, 14 и 15 годов, равно как предшествовавших и последовавших времен, — пишет Пестель в своем следственном показании, — показали столько престолов низверженных, столько других постановленных, столько царств уничтоженных, столько новых учрежденных, столько царей изгнанных, столько возвратившихся или призванных и столько опять изгнанных, столько революций совершенных, столько переворотов произведенных, что все сии происшествия ознакомили умы с революциями, с возможностями и удобностями оные производить. К тому же имеет каждый век свою отличительную черту. Нынешний ознаменовывается революционными мыслями"... "Возвращение Бурбонского дома на французский престол и соображения мои впоследствии о сем происшествии, — показывает Пестель в другом месте, — могу я назвать эпохою в моих политических мнениях, понятиях и образе мыслей: ибо начал рассуждать, что большая часть коренных постановлений, введенных революциею, были при реставрации монархии сохранены и за благие вещи признаны, между тем как все восставали против революции и я сам всегда против нее восставал. От сего суждения породилась мысль, что революция, видно, не так дурна, как говорят, и что может даже быть весьма полезна, в каковой мысли я укреплялся тем другим еще суждением, что те государства, в коих не было революции, продолжали быть лишенными подобных преимуществ и учреждений. Тогда начали... во мне рождаться, почти совокупно, как конституционные, так и революционные мысли. Конституционные были совершенно монархические, а революционные были очень слабы и темны. Мало-помалу стали первые определительнее и яснее, а вторые сильнее..." И таков был в общих чертах путь, совершенный всей русской интеллигенцией двадцатых годов, таков был путь нарождения тех тайных обществ двадцатых годов, которые привели русскую интеллигенцию к попытке вооруженного восстания 14 декабря 1825 года.

II

История возникновения и развития тайных обществ двадцатых годов не входит в нашу задачу; эту внешнюю сторону истории русской интеллигенции мы затрагиваем только мимоходом. Как известно, в начале 1817 года образовалось первое из этих обществ, "Обще-

ство истинных и верных сынов отечества", более известное под именем "Союза Спасения", наиболее видными из членов которого были Никита Муравьев и Пестель, последний составил и устав общества. Устав этот, к сожалению не дошедший до нас, составлен был, по словам самого Пестеля, "в духе масонских учреждений, форм и клятв"; мы уже отметили, что эти масонские формы сыграли известную роль в деле быстрого разложения только что сложившегося общества. Старые, отжившие формы помешали Обществу Сынов Отечества развить положенное в его основу глубоко действенное и жизненное содержание. "Первоначальное намерение общества, — сообщал Пестель на одном из первых допросов, — было освобождение крестьян", то есть та социальная реформа, о которой тщетно взывали все представители русской интеллигенции, начиная с Новикова и Радищева. Однако эта мысль о необходимости коренной *социальной* реформы составляла только одну сторону вопроса, занимавшего русскую интеллигенцию двадцатых годов; другой стороной вопроса была идея о необходимости коренной *политической* реформы; первая идея, несомненно, предшествовала второй, преемственно перейдя к людям двадцатых годов от интеллигенции XVIII века. Целью работы интеллигенции двадцатых годов, несомненно, было уничтожение крепостного права; когда стало ясно, что цель эта совершенно недостижима без предварительного уничтожения политического рабства и бесправия в России, то ближайшей целью была поставлена политическая реформа; на последнюю было устремлено все внимание декабристов, начиная еще со времени Союза Спасения. Это достаточно ясно хотя бы из следующего вопроса следственной комиссии Пестелю и ответа последнего: "*Вопрос*. В рассуждении цели начального общества (т. е. Союза Спасения) члены говорят различно: одни, что оная была введение Монархического Конституционного Правления, другие — освобождение крестьян от крепости, некоторые же — просто введение нового порядка вещей. Поясните, в чем именно заключалась настоящая цель первого общества? *Ответ*. Настоящая цель первого общества была введение Монархического Конституционного Правления; а одно освобождение крестьян от крепости было целью при самом первом начале и весьма короткое время; но вместе с принятием устава об устройстве общества принята и цель Конституции"... Итак, силою

обстоятельств еще в Союзе Спасения первоначальная и основная цель — социальная реформа — была отодвинута на второй план, а на первый план выступила реформа политическая, сделавшись из средства (чем она была первоначально) — целью.

Союз Спасения разложился не только вследствие своих архаических форм, но и по более глубоким внутренним причинам: русское общество в те года (1816—1817) еще не было достаточно оппозиционно, чтобы Союз Спасения мог рассчитывать на сильный рост и на приток новых членов: это было время, когда еще весьма многие (впоследствии деятельнейшие революционеры-декабристы) обольщали себя надеждою на реформы свыше. Надо было открыть глаза этим многим, нужна была пропаганда, нужно было расширить кадры возможных сочленов; такую пропагандистскую роль, быть может помимо своей воли, сыграл прежде всего Союз Благоденствия, образовавшийся в том же 1817 году на развалинах Союза Спасения. Конечно, само правительство скоро заставило "добрых сердцем" перестать обольщаться надеждами. "События, — замечает Н. Тургенев, — говорили сами за себя, громче всякой человеческой речи; это была настоящая пропаганда"; но не дремали и декабристы: они прекрасно понимали необходимость настоящей пропаганды своих идей, и недаром Никита Муравьев уже в 1828 году говорил Поджио: "Nous commencerons absolument par la propagande"[1]. Тем более нужна была пропаганда идей декабристов в 1817 году, и Союз Благоденствия блестяще выполнил эту роль. Только с такой точки зрения понятно внезапное сужение программы нового Союза по сравнению со старым: вместо стремления к политической реформе — "филантропическая" задача распространения "просвещения, благотворительности и нравственности" (из показаний декабриста Бурцова), вместо социальной реформы — "нравственное усовершенствование каждого из членов" ("Воспоминания" декабриста кн. Оболенского). Кроме того, в уставе нового Союза выражалась даже "надежда на доброжелательство правительства" и совершенно обходился молчанием вопрос об освобождении крестьян, чем был, между прочим искренно "опечален и поражен" Н. Тургенев, по его собственным словам (см. его "La Russie et les

---

[1] Мы собирались единственно для целей пропаганды *(фр.)*.

Russes"[1], I. 79—80 и 100); но, конечно, и то и другое сыграло громадную роль для расширения и роста нового Союза. Разумеется, это выяснилось только впоследствии, а в момент своего возникновения Союз Благоденствия отнюдь не задавался целью привлечь к себе возможно большее число членов возможной узостью своей программы; он bona fide[2] пытался быть связующим центром всех "добрых сердцем" либералов и волей-неволей стал притягивающим центром революционеров. "Нравственное усовершенствование каждого из членов" — что могло быть старее и шаблоннее этой тысяча первой вариации на знакомые нам слова: "Любезные сограждане! перестанем быти злыми"; и, однако, эта старая вариация привлекла в Союз Благоденствия десятки новых членов. "Трудно было устоять против обаяний Союза, которого цель была нравственное усовершенствование каждого из членов", — отмечает в своих воспоминаниях кн. Оболенский. С этого начиналось дело; многие, подобно Оболенскому, Бурцову и др., вступали в Союз Благоденствия только как в своего рода масонскую ложу "перфектибилистов" (улучшателей или совершенствователей) и, по мере развития Союза, оказывались в центре оппозиционного движения. Союз Благоденствия оказался своеобразной переходной ступенью от этики к политике, от идей перфектибилизма к политическим идеалам. Как известно, образцом для Союза Благоденствия послужил немецкий Союз Добродетели, Tugendbund* (уставы их почти тождественны), но очень скоро Союз Благоденствия далеко отошел и от своего образца, и от своего устава (так называемой "Зеленой книги").

Чем дальше шло время, тем все сильнее и сильнее в Союзе этика вытеснялась политикой. Прежде всего этому способствовало само правительство, постепенно переходившее к самой необузданной реакционности; вследствие этого в Союз вступали новые, уже вполне революционно настроенные члены. Образ действия правительства был, как отмечал еще Н. Тургенев, лучшей пропагандой революционных идей; мало-помалу все возложившие свои надежды на "доброжелательство правительства" и самые "добрые сердцем" либералы поняли, что политическую и социальную реформу можно только добыть силой — и Союз Благоденствия из Тугендбунда

---

[1] "Россия и русские" *(фр.)*

[2] Вполне искренне *(фр.)*.

делается революционной организацией. Этот переход свершался постепенно в течение 1818—1821 годов. Под влиянием надвигающейся аракчеевщины и энергичных речей Пестеля уже в начале 1820 года в Союзе ставится вопрос о республиканской форме правления и служит поводом к расколу среди его членов. В начале 1821 года этот раскол выливается в формы распада Союза Благоденствия или, вернее, разделения его. На съезде членов Союза решено было самоупраздниться; это решение особенно поддерживали члены вроде Бурцова, недовольные развитием в Союзе политики за счет этики. Когда эти члены вышли из организации вслед за упразднением Союза, то немедленно, в том же 1821 году, оставшиеся члены сорганизовались в новое общество, уже всецело политическое и ярко революционное: теперь тактикой был объявлен "революционный способ действия", а основным пунктом программы — "республиканское правление" (показания Пестеля). Интересно отметить, что, по убеждению Пестеля, "сим не новая цель вводилась, но старая, прежде уже принятая, продолжалась"; это показывает, что по мере роста Союза Благоденствия устав его ("Зеленая книга") обращался в мертвую букву и из мирно-добродетельного становился революционным. Этим, как мы отметили, объясняется и выход части членов из Союза Благоденствия, который мало-помалу перестал быть Тугендбундом, а становился тайным обществом политических заговорщиков; недаром один из декабристов, Д. Давыдов, иронически заявил следственной комиссии: "Я член не Тугендбунда, а просто бунта..."

Так образовались на месте мнимо упраздненного Союза Благоденствия революционные общества — Южное, с Пестелем во главе, и Северное, руководимое Никитою Муравьевым. Оба эти общества были, выражаясь современной терминологией, ярко бланкистского типа; это был кружок заговорщиков, уверенный, что революцию двигают отдельные личности и что от степени искусства одного рулевого зависит все направление государственного корабля. Декабристы склонны были переоценивать роль личности в истории. "Найдись у нас десять человек истинно благомыслящих и вместе даровитых, все приняло бы другой вид", — писал один из декабристов, М. Орлов, в 1819 году; Пестель уже перед самым декабрьским восстанием заявлял еще более решительно: "la masse n'est rien, elle ne sera que ce que voudront les individus qui

sont tout"[1]. При таком взгляде на значение личности декабристы были вправе верить в возможность коренного политического и социального переворота при наличности действительно не более десятка "истинно благомыслящих и вместе даровитых" людей. Они верили в свои силы и так или иначе готовились к предстоящему перевороту; одни, как Пестель, подготовляя в течение долгих лет Наказ для временного правления; другие — не думая много о будущем, но желая изменить настоящее, уверенные (по позднейшему выражению Бестужева-Марлинского), что "творить — божественно, но и разрушать — тоже божественно; разрушение — тук для новой лучшей жизни"... Эта фраза, впоследствии почти дословно повторенная Бакуниным и в его устах ставшая знаменитой ("Die Lust der Zerstörung ist eine schaffende Lust"[2]), является если и не характерной для большинства декабристов, то, во всяком случае, имевшей значение в истории развития идей тайных обществ, задачей которых было разрушение старого для постройки на его развалинах нового социально-политического строя. Южное и Северное общества пытались не только поставить эту задачу, не только творчески выработать ее основания, но и активно решить ее и провести это решение в жизнь.

Творчество новых форм и идеалов и активное проведение их в жизнь в направлении к общественному и личному освобождению — все эти основные признаки интеллигенции мы находим и у декабристов; мы знаем также, что этически они были группой антимещанской, а социологически — преемственной группой, тесно связанной идейно с интеллигенцией XVIII века. Но были ли декабристы группой *внеклассовой* и *внесословной?* Мы ведь знаем, что именно таковы два основных социологических признака интеллигенции.

III

Для того чтобы правильно ответить на этот вопрос, надо прежде всего указать, что до сих пор мы вполне условно говорили о декабристах как об едином целом, как об идейно сплоченной единой группе. Слиш-

[1] "Массы — ничто, личность — все; первая будет лишь тем, чем пожелают вторые" *(фр.)*.
[2] "Страсть к разрушению есть творческая страсть" *(нем.)*.

ком очевидно, что среди русских интеллигентов-оппозиционеров двадцатых годов, условно называемых "декабристами", число которых (так или иначе прикосновенных к обществам) доходило, по предположению Николая I, до шести тысяч, были и не могли не быть самые различные идейные и нравственные типы, властвовали самые различные побуждения и цели. Обо всей этой толпе рядовых декабристов мы не говорим; были они или нет представителями интеллигенции — этого вопроса мы не касаемся. Non multa, sed multum[1]; мы уже заявляли, что наше определение интеллигенции, повышая качественно ее ценность, количественно значительно ее суживает; поэтому, может быть, окажется, что из всех декабристов в группу русской интеллигенции двадцатых годов входило всего два-три десятка действительно внеклассовых и внесословных борцов за идею.

Мы уже видели, что русская интеллигенция XVIII века впервые сумела выйти из узких сословно-классовых рамок: будучи сословно-классовой по составу, она шла, однако, против своих дворянско-землевладельческих интересов и была глубоко внеклассовой и внесословной по своим целям и идеалам. Освобождение крестьян в ту эпоху да и вообще во всякую было бы началом конца для дворян-землевладельцев; и неоспоримо права была Екатерина II в своей злобно-иронической фразе по адресу Радищева и его "Путешествия": "Уговаривает помещиков освободить крестьян, да никто не послушает"... Люди, которые шли на это, действовали и могли действовать только во имя внесословных и внеклассовых идеалов.

То же самое надо повторить в общем и о декабристах. Отдельных из них — и даже таких, как Каховский и Бестужев-Марлинский, — могли побуждать сословные и личные интересы; но обобщать это на всех декабристов было бы ошибкою. Бестужев откровенно заявляет в своем уже цитированном нами письме, что он склонялся "к монархии, аристократией умеренной" и что при этом "не был чужд честолюбию" ("я считал себя, конечно, не хуже Орловых времен Екатерины"). Каховский в своем тоже цитированном нами письме еще откровеннее вскрывает двигавшие им сословные побуждения. Он заявляет, что дворянство оскорблено произволом губернаторов, что помещикам отяготительна дорожная повин-

---

[1] Не много, но многое *(лат.)*.

ность, что у дворян несправедливо отнято право курения вина, что дворяне обижены тем предпочтением, которое правительство оказывает всем иностранцам и т. п. "Восстание 14 декабря, — заключает он, — есть следствие причин, мною изложенных"... Куда же девалась в этом перечне крепостная зависимость крестьян? и какое отношение имеют обиды мелкопоместного дворянства (к которому принадлежал Каховский) к заговору и восстанию, нашедшему благодарную почву среди родовой аристократии и крупного землевладельчества? Причины, выставляемые Каховским, объясняют нам в лучшем случае, почему среди декабристов находились и мелкопоместные дворяне — он, Рылеев, Якушкин и другие, если предположить, что они примкнули к революционному движению исключительно по сословно-классовым побуждениям; но они не объясняют нам возможности 14 декабря.

Какой должна была бы быть идеология декабристов, если б движение это было сословным и классовым?

Если бы декабризм был сословно-классовым течением, то характернейшим идеологом его являлся бы знаменитый рыцарь без страха и упрека — как его называл Пушкин — граф Мордвинов. Ограничение самодержавной власти монарха сильной родовой аристократией и политические реформы при сохранении основ крепостного права — вот исходные пункты программы Мордвинова; но эта программа диаметрально противоположна декабризму в его конечном проявлении. Правда, мы увидим, что многие декабристы примыкали к некоторым из указанных выше положений Мордвинова, а особенно к его идеалу сильной родовой аристократии, умеряющей самодержавие (этим идеалом прельстился впоследствии даже Пушкин); но нельзя затушевать того факта, что в центральном вопросе — вопросе социальной реформы — декабристы совершенно расходились с Мордвиновым и шли безусловно против своих же классовых интересов. Радищев взывал к помещикам об освобождении крестьян, — "Да никто не послушает!" — со злорадством ответила на это Екатерина II; теперь декабристы всецело отдались работе, направленной "к новому устройству в государстве... и к освобождению крепостных людей, каковые перемены могли не нравиться (следовало бы сказать — не могли нравиться) дворянству" — и уже одним этим декабристы разрывали связь со всей массой землевладельческого дворянства, которое и теперь, конечно, "не послушало бы" призыва декабристов. "Все почти помещики,

— вспоминает про ту эпоху Якушкин, — смотрели на крестьян своих как на собственность, вполне им принадлежащую, и на крепостное состояние как на священную старину, до которой нельзя было коснуться без потрясения самой основы государства. По их мнению, Россия держалась одним только благородным сословием, а с уничтожением крепостного состояния уничтожалось и самое дворянство" ("Записки", с. 18).

И конечно, эти крепостники-дворяне были в последнем совершенно правы: освобождение крестьян в любую эпоху, в 1790, в 1825 или в 1861 году — безразлично, должно было явиться началом конца для дворянского сословия. Можно доказывать, что наиболее развитая часть помещиков-дворян — например, декабристы — должна была видеть всю "выгоду" для дворян уничтожения крепостного права; но всю ошибочность этой мысли лучше всего показывает всероссийское помещичье разорение после 19 февраля 1861 года и постепенное разложение дворянства, продолжавшееся до наших дней. Однако этой мыслью декабристы действительно пользовались как наиболее удобной для проведения в сословно-классовое сознание массы дворянства возмутительной для него идеи освобождения крестьян. Когда в 1817 году крестьяне прибалтийских губерний были освобождены (без земли) от крепостной зависимости и когда стали носиться слухи, что эту же меру Александр I думает применить и в России, то почти все дворяне-помещики отнеслись враждебно к такому предположению; члены же Союза Благоденствия, вспоминает кн. Трубецкой, прилагали все усилия для "общего убеждения в необходимости этой меры. Должно было представить помещикам, что рано или поздно крестьяне будут свободны, что гораздо полезнее помещикам самим их освободить, потому что тогда они (помещики) могут заключить с ними выгодные для себя условия"... ("Записки", с. 14). Такой способ доказательства был, конечно, наиболее убедительным для дворян-крепостников, но возводить его в образ мысли, общий всем декабристам, было бы слишком суздальским приемом письма.

Нельзя, однако, говорить о сословно-классовых идеалах декабристов, не разобрав предварительно все течение декабризма с точки зрения развития русской общественной мысли. На предыдущих страницах касались этого только мимоходом, теперь попытаемся ознакомиться с внутренней идеологической сущностью декабризма в его главнейших проявлениях.

Несколько выше мы отметили, что нельзя говорить о декабризме как о едином цельном течении; необходимо разобраться в тех направлениях, из совокупности которых и состоял декабризм. Мы склонны думать, что таких главных направлений было три, различавшихся своим отношением к социальному и политическому элементу в предполагавшейся революции; направления эти определялись характером самой задачи, стоявшей перед декабристами; предстояло, во-первых, добиться проведения коренной *политической* реформы; во-вторых, предстояло добиться коренной реформы *социальной* и, наконец, в третьих, предстояла необходимость *синтеза* этих двух точек зрения, необходимость подведения социального фундамента под политические реформы. Три имени — Никиты Муравьева, Н. Тургенева и Пестеля — лучше всего характеризуют эти три точки зрения; изучив основные воззрения этих трех замечательнейших представителей декабризма, мы тем самым вполне ознакомимся с основными течениями русской общественной мысли двадцатых годов.

IV

Выше мы уже имели случай подчеркнуть, что последовательность зарождения "вольнодумства" среди интеллигенции двадцатых годов была такова: прежде всего воскресла (никогда, впрочем, не умиравшая) идея Новикова и Радищева о необходимости уничтожения крепостного права, а затем мало-помалу стала проникать в сознание та мысль, что этой социальной реформы нельзя будет добиться без предварительного уничтожения политического закрепощения, то есть без реформы политического строя. Эта последовательность мысли — типическая; мы увидим впоследствии, что она буквально повторилась и во второй половине XIX века и что переход от Союза Спасения к Южному и Северному обществам вполне аналогичен в этом отношении переходу от "Земли и Воли"* к "Народной Воле" в конце семидесятых годов: землевольцы ставили своей целью только одно — социальную реформу, народовольцы же поняли, что к социальному надо идти через политическое и что иной путь невозможен. Это поняли в свое время и декабристы. Сначала они стремились только к одной социальной реформе, к освобождению крестьян; в 1816 году М. Орлов представил Александру I покрытый мно-

гочисленными подписями адрес об уничтожении крепостного права (см. "Записки" кн. Волконского), а в адресе, проектированном в 1829 году, содержание уже совсем иное — в нем "излагались все бедствия России, для прекращения которых мы предлагали императору созвать Земскую Думу" ("Записки" Якушкина, с. 40). Мы видели также в одном из показаний Пестеля, что первоначальной задачей Союза Спасения было освобождение крестьян, но это было целью Союза только "при самом первом начале и весьма короткое время" — в 1816 году; но уже "вместе с принятием устава об устройстве общества (что имело место в начале 1817 г.) принята и цель Конституции".

Таким образом, очень скоро социальная реформа уступила место реформе политической, ставшей вполне самостоятельной, самодовлеющей целью. Этот *примат политического над социальным* роднит интеллигенцию двадцатых годов отчасти с разночинной интеллигенцией шестидесятых годов (после 19 февраля 1861 г.), а прежде всего с интеллигенцией последней четверти XIX века, начиная от народовольцев, и резко отделяет ее, как это мы уже отметили, от интеллигенции семидесятых годов, от старого народничества, от бакунизма и землевольства. Но и среди декабристов примат этот не пользовался всеобщим признанием: если, с одной стороны, большая часть декабристов, во главе с Н. Муравьевым, признавала его безусловно, то, с другой, его категорически отвергал такой видный декабрист, как Н. Тургенев; наконец, Пестель принимал этот примат вполне условно, синтезируя в своем мировоззрении и социальное и политическое.

Точка зрения Никиты Муравьева нам отчасти уже известна: она во многом совпадала с отмеченными нами выше взглядами графа Мордвинова. Последний утверждал, что "России прежде всего необходима богатая и могущественная аристократия, что для создания ее императору надо только разделить между знатными фамилиями империи все казенные земли, что палата лордов или пэров, образовавшаяся из членов этих фамилий, была бы могущественным элементом для устройства страны и для утверждения конституции" (Н. Тургенев. "La Russie et les Russes", I, 110; в русск. пер. с. 89—90). Заключавшееся в этом плане "аристократическое ослепление", так сильно возмущавшее Н. Тургенева, было присуще многим из деятелей двадцатых годов. Не говорим уже о проектах графа Мамонова, предшественника декабристов и осно-

вателя общества Русских Рыцарей, который требовал учреждения наследственного пэрства и дарования этим двумстам пэрам или "вельможам государственным" не чего иного, как "уделов, городами и поместьями"!.. Конечно, проекты "бешеного Мамонова" (как его назвал Д. Давыдов) не заслуживают серьезного внимания; в них можно найти такие удивительные пункты, как "переселение Гренландов в Сибирь" (п. 29), "упразднение ненужных университетов и учреждение вместо того... лабораторий и зверинцев" (п. 34), а "упразднение рабства" стоит в них рядом с "учреждением флота в Архипелаге" (чем Мамонов предвосхитил "дарданелльские" планы русских буржуазных империалистов начала XX века); но аристократически-либеральная тенденция этих "пунктов" является все же весьма характерной.

Идея, что родовая аристократия является уздою деспотизма, разделялась весьма многими декабристами; так, например, Бестужев-Марлинский склонялся, как мы уже отметили, "к монархии, аристократиею умеренной"; Якубович, в своем письме к Николаю (от 28 декабря 1825 г.) из Петропавловской крепости, в весьма осторожных выражениях повторяет эту же мысль Мордвинова: "Аристократия в единовластном, монархическом управлении необходима, она служит равновесием государству, предстательницей у трона за народ и оппозицией властям..." Батенков в своей "Записке" из крепости (от 29 марта 1826 г.) приходит к этой же мысли: он считает аристократию, "вельможество" главным "предостережением для монарха"; пока это вельможество было сильно (например, при императрице Елизавете) — Россия "процветала"; Павел I почти "смешал все сословия", а при Александре "влились свободные мысли также к разрушению различия состояний. Но Россия во все сие время не только не благоденствовала, но истощалась. Из сего заключал я, что сильное вельможество нам свойственно и необходимо"... Это любопытное умозаключение, построенное на неверных предположениях и по ошибочной схеме (post hoc, ergo propter hoc[1]), отличается все тем же направлением мысли в сторону той или иной *политической* реформы; мы видим теперь также, что это выставление политической реформы на первый план сопровождалось у декабристов ярко выраженными аристократическими тенденциями.

---

[1] После этого, значит, по причине этого *(лат.)*.

Эти характерные особенности ясно проявились и во взглядах Никиты Муравьева, насколько мы можем судить об этом по двум редакциям его проекта конституции; взгляды же Никиты Муравьева были, по-видимому, господствовавшими в Северном Обществе. Муравьев не требует ни создания родового пэрства, ни разделения между "вельможеством" земель и уделов; его проект укрепляет положение аристократии гораздо более реальным образом: установлением чрезвычайно высокого избирательного ценза, доходящего до 30 000 рублей недвижимого или 60 000 рублей ("3000 фунт. серебра") движимого имущества при избрании в члены Верховной Думы; таков же ценз и для выборной должности тысяцкого, стоящего во главе уездного самоуправления. Сами декабристы сознавали чрезмерность подобного ограничения прав и замечали, что в таком случае "почти все общественные владения будут без тысяцких". Во всяком случае, политическая реформа по проекту Н. Муравьева была основана отнюдь не на демократических принципах, несмотря на весь его искренний "либерализм"; но, конечно, конституция Муравьева — это уже громадный шаг вперед от мнений Мордвинова даже в чисто политической области, не говоря уже о том, что она шла совершенно против Мордвинова и его единомышленников в вопросе о социальной реформе. В конституции Муравьева мы находим категорическое заявление, что "крепостное состояние и рабство отменяются", — и одно это ставит уже резкую разделительную черту между декабристами и современными им "либералами-крепостниками"; политический либерализм декабристов не был запачкан рабовладельческими тенденциями. Мы увидим, впрочем несколько ниже, что зато экономический либерализм был вполне неизбежным спутником этой группы декабристов, к которой принадлежат Бестужев-Марлинский, Якубович, Батенков, отчасти Каховский (все члены Северного Общества), идеологом которой может считаться Никита Муравьев и которая характеризуется выставлением на первый план политической реформы аристократического оттенка.

V

Второе направление в декабризме характеризуется воззрениями Н. Тургенева, который один сто́ит целой группы и который стоит на точке зрения, совершенно

противоположной предыдущей: он был ожесточенным противником одной политической реформы и таких хотя бы самых либеральных проектов, которые не улучшали положения крестьянства; в этом отношении он был отдаленным предшественником народничества семидесятых годов и предвосхитил многие его этико-социологические построения (быть может, не столько построения, сколько настроения). *Примат социального над политическим* — таково основное положение Н. Тургенева, на котором он твердо и упорно стоял, несмотря ни на что, заявляя, что "следует начать с водворения гражданской свободы, прежде чем мечтать о свободе политической"... В этом ясно проявилось стремление "от абстрактного человека к реальной личности", о котором у нас была уже речь: по мнению Н. Тургенева, с политической свободой можно подождать, хотя и она необходима; но еще более необходимо немедленное освобождение крестьян. Тут время не терпит, здесь нельзя "ограничиться паллиативами и отложить попечение об истинном прогрессе до следующего поколения", ибо "нелегко решиться жертвовать таким образом настоящим для будущего: одному Богу известно, будут ли существовать следующие поколения"... Эти замечательные слова предвосхищают мысль Герцена о настоящем как о цели прогресса и наших личных усилий, эти же слова выражают мысль Н. Тургенева о примате реальной личности над абстрактным человеком.

Стоя на такой точке зрения, Тургенев склонен даже примириться с абсолютизмом, который может одним взмахом пера разрубить гордиев узел вопроса о крепостном праве; поэтому же он энергично протестует против всякой попытки расширения политических прав дворянства. Здесь он резко расходится с первым течением декабризма, с тенденциями Никиты Муравьева и его единомышленников, не говоря уже о графе Мордвинове; здесь он ведет упорную борьбу против сословно-классовых интересов дворянства; здесь он опять является предшественником народничества начала семидесятых годов, восставшего против всякого расширения политических прав общества во имя улучшения положения трудящихся масс. В замечательной "Записке", поданной в 1819 году графу Милорадовичу и предназначавшейся, в сущности, для Александра, Н. Тургенев обсуждает вопрос о расширении политических прав дворянства и, конечно, решает его отрицательно. "Чтобы разрешить по совести этот воп-

рос, — пишет он, — надо помнить, что в России миллионы человеческих существ не пользуются даже гражданскими правами. Всякое расширение политических прав в пользу дворянского сословия противоречило бы интересам крепостных крестьян. В этом отношении самодержавная власть может быть рассматриваема как якорь спасения в нашей стране; от этой только власти мы можем ожидать уничтожения рабства, столь же несправедливого, как и бесполезного. Непозволительно мечтать о политической свободе там, где миллионы несчастных не знают даже простой человеческой свободы"... Вот почему все споры о конституции, все дебаты декабристов на политические темы оставляли Н. Тургенева совершенно холодным, точь-в-точь как это было впоследствии с народниками начала семидесятых годов, увлеченными идеею примата социального над политическим. "Что касается споров о политической свободе и о формах конституции, — вспоминал впоследствии Н. Тургенев, — то я был слишком поглощен вопросом о крепостном праве, чтобы много ими заниматься. Если меня и можно упрекнуть в чем-нибудь по этому поводу, то разве только в равнодушии к подобным спорам. У меня, конечно, были определенные взгляды на главные вопросы политического строя... я бы не отказался действовать и даже пожертвовать собою, чтобы добиться учреждений, могущих гарантировать эти великие блага (свободу печати, представительство и пр.), как только будут уничтожены все виды рабства; но пока существует крепостное право, все мои помыслы были направлены исключительно на то, что я считал величайшим злом, требующим самого быстрого лечения..." "Таким образом, — заключает Тургенев, — это равнодушие к политическим вопросам было лишь относительное; иными словами, *все эти вопросы были подчинены вопросу об освобождении крепостных*" ("La Russie et les Russes", I, 108—109; курсив наш).

Здесь впервые в истории русской общественной мысли высказана с такой блестящей ясностью мысль о примате социального над политическим, характеризующая собою второе направление в течении декабризма. Направление это может быть определено как выставление на первый план социальной реформы вместе с условным допущением сохранения прежнего политического строя. Поскольку абсолютизм был сдерживающим моментом дворянски-землевладельческих вожделений и поскольку рабство могло пасть "по манию царя", постольку примирялся

с самодержавием Н. Тургенев, вполне непримиримо относившийся к мечтаниям об одной политической свободе. "Когда я замечал в своих собеседниках, — рассказывает Тургенев, — стремление к политической свободе без желания освободить крепостных, мною овладевало негодование, можно было подумать, смотря на меня, что я защищаю абсолютизм"... (Ib.). Ясно, что во всем этом мы имеем диаметральную противоположность воззрениям группы Н. Муравьева: там примат политического над социальным, здесь примат социального над политическим; там аристократия считается сдерживающим моментом деспотизма, здесь абсолютизм является уздой дворянских и аристократических вожделений.

В одном пункте, однако, Тургенев сходился с этими представителями политического либерализма, и не только сходился, но был даже их прямым учителем; это — в области экономических воззрений, в исповедании либерализма экономического. Н. Тургенев в своей книге "Опыт теории налогов", вышедшей с громадным успехом двумя изданиями в 1818—1819 годах, талантливо проводил фритредерские* взгляды; он старался доказать, что "все экономические и финансовые теории, так же как и правительственные, правильны лишь постольку, поскольку они основаны на идее свободы". Поэтому свобода конкуренции является положительным фактором во внутренних и внешних государственных отношениях: во внешних отношениях желательны отмена запретительных пошлин и низкий либеральный тариф, а во внутренних — уничтожение крепостного права, освобождение крестьян *без земли* или с минимальным земельным наделом и свобода крестьянских переселений при сохранении всей земли за помещиками (см. "Записку", цитированную выше, а также "La Russie et les Russes", т. III). В этом исповедании экономического либерализма, впоследствии, в пятидесятых и шестидесятых годах, ставшего уделом эпигонов западничества, Н. Тургенев радикально разошелся с будущим народничеством, к которому он был так близок во многих отношениях; и именно в этом пункте идеи Тургенева оказались бессильными перед лицом жизни. Система "laissez faire, laissez aller"* была применена в широком масштабе в области внешней российской экономической политики введением либерального таможенного тарифа 1819 года, который просуществовал с трудом до 1823 года; в области же внутренней политики идея Тургенева, к счастью, никогда не приводи-

лась в исполнение в широком масштабе, если не считать безземельного освобождения прибалтийских крестьян (в 1817 г.). Однако отдельные попытки применения этой идеи были и в Центральной России. Несомненно, что некоторые из декабристов пытались примирить непримиримое и решить острую проблему о крепостном праве так, чтобы и волки были сыты, и овцы целы, чтобы и помещик остался с землей, и крестьянин оказался свободным.

Чрезвычайно характерна в этом отношении попытка освобождения крестьян, произведенная в 1819 году Якушкиным (и внушенная, как увидим ниже, Тургеневым), который в это время еще "не очень понимал, ни как это можно было устроить, ни того, что из этого выйдет", но зато был проникнут убеждением, что "крепостное состояние — мерзость", а потому и желал освободить своих крестьян во что бы то ни стало. Он пришел к следующему решению: освободить крестьян безвозмездно и предоставить в их полное владение все их движимое имущество, весь их живой и мертвый инвентарь, а также все усадьбы и выгоны; землю же всю оставить за собой, предполагая половину сдавать в аренду этим же освобожденным крестьянам, а другую половину обрабатывать самому вольнонаемными рабочими. К величайшему его изумлению крестьяне наотрез отказались от подобного предложения, заявив ему, что если у них при свободе не будет земли, то — "ну так, батюшка, оставайся все по-старому: мы ваши, а земля наша" ("Записки", с. 29—32). Мы еще встретимся с такой мотивировкой при изучении развития идей Герцена; здесь же достаточно указать, что либерально-экономические идеи Н. Тургенева были заранее обречены на бесплодие и в сфере внешней, и в сфере внутренней экономической политики.

Безусловный противник однобокого политического либерализма Тургенев был сторонником настолько же одностороннего либерализма экономического; в последнем отношении он шел, как мы это отметили, рука об руку с представителями первого направления в декабризме, направления, соединявшего в себе либерализм и экономический и политический. Большинство декабристов твердо стояли на фритредерской точке зрения, ибо в то время фритредерство и манчестерские теории носились в воздухе, были в духе времени, так что очень немногие были в ту эпоху сторонниками протекционизма, подобно гр. Мордвинову. На точке зрения фритредерства стоял

и Бестужев-Марлинский, находивший, что запретительная система обогащает только контрабандистов, и Каховский, восстававший против государственных монополий и заявлявший, что "запретительная система, которая нигде не может быть полезна, тем более вредна в отечестве нашем". Из декабристов, быть может, только один Штейнгель был всецело сторонником протекционизма и признавал либеральный тариф 1819 года грубой ошибкой, слишком поздно исправленной тарифом 1823 года. Фритредерство было в ту эпоху модным течением, фритредерами были все, даже имевшие самые минимальные сведения в области финансов и экономики; тот же Каховский, высказывавший самые категорические суждения в этой области, был, например, искренно убежден, что "винный налог... не есть налог косвенный, он налог прямой, падающий на всех лиц и все состояния"...

Конечно, Тургенев, обладавший большими познаниями именно в области экономических вопросов, был в этой области путеводителем большинства декабристов, точно так же как и в крестьянском вопросе. Проект безземельного освобождения крестьян, свободное переселение крестьян, отрицательное отношение к общине, столь свойственное экономическому либерализму, — все эти идеи так или иначе отразились в конституции Никиты Муравьева во всем остальном так противоположного Тургеневу. В первой редакции этой конституции проектируется освобождение крестьян без земли; только впоследствии, во второй позднейшей редакции, за крестьянами оставляется их усадебная земля, живой и мертвый инвентарь, совершенно так же, как в знакомом нам проекте Якушкина; это наводит на мысль об одном и том же источнике этих проектов, каким мог быть только Н. Тургенев[1]. Эту же мысль подтверждает и тот пункт конституции, который говорит о переселениях крестьян, признавая, однако, необходимость вознаграждения помещика переселяющимися крестьянами; эту же мысль подтверждает, наконец, и отношение конституции Н. Муравьева к общине, которая признается только временным злом, ибо закон должен установить нормы раздела земли и пе-

---

[1] Сам Тургенев категорически заявляет, что "один из членов Союза Благоденствия" сделал попытку освобождения крестьян по его, Тургенева, советам. Что этот "один из членов" был именно Якушкин, ясно видно из сравнения воспоминаний по этому поводу Якушкина ("Записки", с. 29—35) и Н. Тургенева ("La Russie et les Russes", т. I, с. 120—122).

рехода ее из общинного пользования в частную собственность.

Интересно, что первая редакция конституции, найденная в бумагах кн. Трубецкого, сопровождается целым рядом отметок и примечаний, занесенных на поля проекта, по-видимому, после обсуждений его членами Общества; нет никакого сомнения, что многие из этих замечаний сделаны Н. Тургеневым, который тогда, по словам Якушкина, стоял во главе Общества вместе с Никитою Муравьевым. Одно из этих примечаний относится как раз к пункту об общинном землевладении; общинное землевладение — гласит примечание — есть "верный способ для стоячего положения земледелия; при общей собственности оно никогда преуспевать не может в усовершенствовании"... Здесь Н. Тургенев (если это, как можно быть почти уверенным, его примечание) высказывает основное возражение экономического либерализма против общины, возражение, бывшее главным оружием эпигонов западничества, фритредеров пятидесятых и шестидесятых годов в борьбе с народничеством Герцена и Чернышевского. Таким образом, в мировоззрении Н. Тургенева соединялись самые противоположные элемены; с одной стороны, он был предшественником народничества, с другой — российского либерализма середины XIX века; в качестве последнего он принадлежал к группе либералов-декабристов и даже отчасти шел во главе их вместе с Н. Муравьевым, а в качестве первого он диаметрально расходился с ними и представлял сам по себе в высшей степени замечательное и оригинальное направление в декабризме.

Взаимодействие между этими двумя течениями декабризма несомненно. Правда, с одной стороны стояло громадное большинство декабристов (Северного Общества), а с другой — один Н. Тургенев; но такой человек, как Тургенев, сто́ит по своему значению целой группы. К мнению Тургенева декабристы всегда чутко прислушивались. Когда Пестель в 1824 году приехал в Петербург для переговоров с Северным Обществом, то один только Н. Тургенев восстал против плана социальных реформ Пестеля, и это мнение "очень подействовало на всех членов Северной Управы" — передает в своих показаниях Матвей Муравьев-Апостол. Вообще среди декабристов Н. Тургенев всегда играл одну из самых центральных ролей, хотя сам он и пытается оспорить это в своих записках; роль эта была не боевая и не практическая,

подобно роли, например, Рылеева, но роль теоретика-идеолога того течения, в котором мы уже отметили два направления. С одной стороны, сам Тургенев был выразителем целого направления в декабризме, принимающего примат социального над политическим; он был всегда для всех декабристов-конституционалистов неуклонным "memento" того факта, что и самый декабризм взял свое начало от идеи крестьянского освобождения, что, когда еще не было и речи о политической реформе, уже давно существовала мысль о необходимости реформы социальной. И благодаря Тургеневу это никогда не забывали совершенно декабристы-политики. Барон Розен вспоминает, что "при всех сходках и съездах членов тайного общества Николай Иванович Тургенев так настойчиво требовал эмансипации, так обстоятельно излагал необходимость и различные средства к тому, что даже наскучил своими проектами"... Но зато даже самые односторонние конституционалисты твердо помнили, что "политическая наша свобода неразлучна с освобождением крестьян", как впоследствии говорил даже Пушкин, сторонник аристократических воззрений графа Мордвинова.

И несмотря на все свое огромное влияние, Н. Тургенев был одинок: он был сам один целой партией, но он не имел учеников и последователей. Примат социального над политическим, проповедывавшийся Тургеневым, его признание безнравственности одной политической реформы (впоследствии перешедшее в народничество семидесятых годов) — все это было несовременно в атмосфере второй половины двадцатых годов, когда русская интеллигенция уже сознала — и на это мы уже обращали внимание выше — немыслимость добиться социальной реформы вне зависимости от реформы политической. Здесь впервые в истории русской общественной мысли имело место обстоятельство, неоднократно повторявшееся впоследствии: односторонне социальное направление побеждалось течением, идущим к социальному через политическое. Подобно тому как народовольцы в конце семидесятых годов победили и землевольцев и чернопередельцев, стоящих исключительно на социальной точке зрения и исключавших путь политической борьбы, так и социальная точка зрения Н. Тургенева должна была уступить свое место воззрению, также полагающему социальное во главу угла, но принимающему политический путь социального строительства. Таким воззрением яви-

лась точка зрения Пестеля, синтезирующая взгляды и Н. Тургенева и Н. Муравьева и являющаяся высшим пунктом развития истории русской общественной мысли двадцатых годов.

VI

Примат социального над политическим и самодержавие как узда аристократии; примат политического над социальным и аристократия как узда абсолютизма: обе эти столь различные точки зрения Тургенева и Муравьева одинаково далеки от Пестеля. С одной стороны, Пестель — ожесточенный враг аристократических принципов, с другой — он не менее ожесточенный противник и абсолютизма.

Уже со времени своей молодости он вполне отрицательно относился к "большим преимуществам аристократии", которую считал не сдерживающим моментом абсолютизма, а только "стеною, между монархом и народом стоящею". "Мне казалось, — прибавляет Пестель, — что главное стремление нынешнего века состоит в борьбе между массами народными и аристокрациями всякого рода, как на богатстве, так и на правах наследственных основанными..." Мысли эти получили дальнейшее развитие в знаменитой "Русской Правде" Пестеля*, которая будет служить нам главным источником для изучения его взглядов. Он заявляет там (уже в 1821 г.), что "всякая аристократия, хоть на богатствах и имуществах, хоть на привилегиях и нравах родовых основанная, должна совершенно навсегда быть отвергнута"... Надо заметить при этом, что Пестель восставал против аристократических тенденций не столько графа Мордвинова, сколько Никиты Муравьева; он ясно видел, что родовая аристократия уже умирает и что ее не воскресят никакие проекты графов Мамоновых и Мордвиновых, но зато он не менее ясно предвидел возможность зарождения еще более опасной для народа аристократии денежной, крупной буржуазии, из которой и будут вербоваться, по проекту Никиты Муравьева, разные тысяцкие и члены Верховной Думы с минимальным имущественным цензом в "3000 фунтов чистого серебра"... С такими буржуазно-аристократическими тенденциями Пестель не переставал воевать, и в "Русской Правде" есть целый ряд мест, явно направленных против проектов Никиты Муравьева.

"Отличительная черта нынешнего столетия, — пишет Пестель, — ознаменовывается явною борьбою между народами и феодальною аристократией, во время коей начинает возникать аристократия богатств, гораздо вреднейшая аристократии феодальной, ибо сия последняя общим мнением всегда потрясена быть может и, следовательно, некоторым образом от общего мнения зависит, между тем как аристократия богатств, владея богатствами, находит в них орудия для своих видов, противу коих общее мнение совершенно бессильно и посредством коих она приводит весь народ... в совершенную от себя зависимость. А потому обязано всякое благомыслящее правительство... все меры принимать, дабы таковые сословия отдельным от массы народной составлением сами собою бы не устанавливались и не образовывались, а тем более обязано их уничтожить, ежели они где-либо существуют" ("Русская Правда", гл. III, § 3, "Аристократия богатств"). Здесь мы видим, хотя и в несколько наивных формах, начало той идейной борьбы с буржуазией, которое выпало на долю русского социализма (народничества) от Герцена и до Михайловского; мы видим здесь также очевидную борьбу с идеями Никиты Муравьева. В своих показаниях перед следственной комиссией Пестель заявил об этом громогласно, неоднократно упоминая о том, что конституция Н. Муравьева ему, Пестелю (да и вообще "многим членам общества"), крайне не нравилась по причине "ужасной аристократии богатств, которая оною созидалась в обширнейшем виде"; "...сия ужасная аристократия богатств, — повторяет он в другом показании, — заставляла многих, и в том числе и меня, противу его конституции сильно спорить"... Вместо принципа какого бы то ни было аристократизма Пестель выдвигал вперед цельную и глубоко продуманную систему последовательного демократизма; он требовал (уже в 1824 г.) не только всеобщего равенства всех перед законом, нарушение чего есть уже "нестерпимое зловластие", но и уничтожения какого бы то ни было различия между сословиями ("Русская Правда", гл. III, § 4). Мы увидим далее, что по этому пути уравнения сословий Пестель заходил так далеко, как не осмеливался заходить никто не только из его современников, но и вообще из представителей русской интеллигенции до появления "кающихся дворян" шестидесятых—семидесятых годов.

Итак, аристократический принцип был решительно отвергнут Пестелем и заменен принципом демократичес-

ким; с другой стороны, им не менее решительно был отвергнут принцип абсолютизма и заменен принципом республиканским. Пестель энергично ратовал против абсолютизма, считая его не только неспособным обуздать аристократию, но, напротив того — способным еще более усилить гнет над народными массами. Пестель не признавал дилеммы — что из двух: или аристократия, обуздываемая деспотизмом, или деспотизм, обуздываемый аристократией? — для Пестеля "оба хуже", и то и другое одинаково неприемлемо. Вот почему, восставая против аристократии, Пестель в то же самое время "укрепился весьма сильно в республиканском и революционном образе мыслей... и ни в чем не видел большего благоденствия и высшего блаженства для России, как в республиканском правлении"... Вот почему, придя к такой точке зрения, Пестель радикально разошелся с Н. Тургеневым и оказался союзником Никиты Муравьева: добиться республиканского образа правления можно было только путем активных действий, путем политической революции. При таком взгляде невозможно было оставаться на той точке зрения "перфектибилизма", на которой стояли вначале многие члены Союза Благоденствия и отчасти даже Н. Тургенев. Среди декабристов были люди, считавшие "за великое счастье, если бы в течение своей жизни хотя на одну каплю успеть улучшить нравственность в своем малом кругу действия" (показания декабриста Бурцова), но Пестель был не из их числа; наоборот, "он утверждал, что для образования нравов нужны века, но надлежало исправить правление, от коего уже и нравы исправятся" (Ib.). Надлежало исправить правление — и Пестель не колеблясь стал во главе тайного общества для одновременного свержения и аристократии и монархии, для совершения коренного политического переворота, а немедленно вслед за ним и грандиозной социальной реформы.

К социальному через политическое — таков был девиз Пестеля, этот позднейший девиз социализма. Пестель прекрасно понимал, что одна социальная реформа без политической, по проекту Н. Тургенева, — это только пленной мысли раздраженье; но он не менее ясно видел, что одна политическая реформа, по проекту Муравьева, без коренной реформы социальной — ничего не даст народу и не будет революцией демократической. Герцен передает слышанный им от декабристов следующий интересный факт: на одном из заседаний Северного Обще-

ства Пестель вполне ясно высказал, что дело не в республике как в форме правления, а в ее социальном фундаменте. "Вы провозгласите республику, — сказал он, — но это будет лишь перемена в названии. Главным образом, надо решить вопрос поземельной собственности; необходимо отдать землю крестьянам — только тогда цель революции будет достигнута". Насколько это глубже проектов Тургенева — ясно с первого взгляда; мы убедимся в этом еще более, когда познакомимся поближе с замечательными взглядами Пестеля на социальную реформу.

VII

Прежде чем приступить к знакомству с этими взглядами, мы хотим подчеркнуть, что нас интересуют главным образом законченные и уже вполне сформированные мнения Пестеля эпохи 1821—1825 годов, а не те черновые наброски, которые принадлежат к предыдущему периоду его жизни, когда он еще не выработал цельной и стройной социально-политической системы. Характеристика воззрений Пестеля, по этим его черновикам и наброскам, представляет большой интерес для истории развития взглядов Пестеля, а вместе с ним и третьего течения в декабризме; но мы не имеем возможности входить здесь в такие подробные исследования и ограничиваемся только кратким указанием на то, что изучение черновиков "Русской Правды" и ранней записки Пестеля о государственном управлении ("Краткое умозрительное обозрение Государственного Правления", 1820 г.) показывает его неуклонную эволюцию от сословно-классовой точки зрения к яркому демократизму. В упомянутой записке Пестель обращает много внимания на устройство министерства полиции ("приказа Благочиния"), весьма благосклонно относится к шпионству ("тайным розыскам") и к цензуре, предполагает устройство корпуса жандармов ("внутренней стражи"), по тысяче человек на губернию, а "пятидесяти тысяч жандармов будет для всего государства достаточно"; он предлагает далее вполне серьезно произвести такую коренную реформу, как переименование "майоров во второстепенные подполковники, подполковников в первостепенные подполковники, генерал-майоров — во второстепенные воеводы, а генерал-лейтенантов в первостепенные воеводы"... В первоначальных набросках "Русской Правды" Пестель предлагает предоставить самому дворянству выработку проектов

об улучшении положения крестьян и только нерешительно высказывает, что разные причины "заставляют желать, чтобы рабство было совершенно в России уничтожено", причем все-таки все дело освобождения следует отдать в руки дворянских собраний, и при этом во всяком случае "освобождение крестьян от рабства не должно лишить дворян дохода, ими от поместий своих получаемого"... Да и вообще дворяне "должны некоторыми особыми преимуществами пользоваться в виде награждения за их услуги и от некоторых тягостнейших обязанностей быть освобождены"...

Совершенно не то мы увидим, если от этих черновых набросков обратимся к тем главам "Русской Правды", которые были отделаны и набело переписаны Пестелем в 1821—1824 годах (главы I—III, не считая сожженной Пестелем шестой главы); в них уже отброшены все сословно-классовые тенденции былых времен и ясно выражаются идеи самого широкого демократизма. Здесь уже не говорится о том, что отмена крепостного права является "желательной", а категорически заявляется, что "рабство должно быть решительно уничтожено, и дворянство должно непременно навеки отречься от гнусного преимущества обладать другими людьми". Здесь Пестель уже не предлагает передать проект об освобождении дворянским собраниям, но требует освобождения крестьян, хотя бы и вопреки желанию дворянства; а с "злосовестными дворянами", которые бы вздумали "словом или делом сему действию противиться или оное осуждать", Пестель предлагает поступить довольно строго: "Всякого такового злодея безызъятно немедленно взять под стражу и подвергнуть его строжайшему наказанию, яко врага отечества и изменника противу первоначального коренного права гражданского"... ("Русская Правда", гл. III, § 6). Здесь уже нет и речи о привилегиях для дворянства, а, напротив, особенно подчеркивается обязанность Верховного Правления "при введении новой государственной финансовой системы подвергнуть дворянство податям наравне с прочими россиянами"; но и независимо от податного обложения дворянство должно быть совершенно сравнено в своих правах со всеми гражданами государства: "Само звание дворянства должно быть уничтожено; члены оного поступают в общий состав российского гражданства". Здесь Пестель — это мы уже отмечали выше — заходит так далеко вперед, как никто из его современников, вплоть до "кающегося дво-

рянства" шестидесятых—семидесятых годов. Впоследствии кающиеся дворяне шли на все, чтобы уравнять свое привилегированное положение с положением бесправного крестьянства; если нельзя было увеличить права последнего, то оставалось понизить права первых: с этой точки зрения кающийся дворянин готов был вместе с крестьянином подвергнуться и телесному наказанию... "Пусть секут! мужика секут же!" — так формулировал Михайловский крайнее проявление этого течения в кающемся дворянстве. Конечно, Пестель не подходил по типу настроения к кающемуся дворянству (скорее, это приложимо к Н. Тургеневу, который готов был поступиться своими политическими правами и даже помириться с абсолютизмом ради успеха дела освобождения крестьян), но он не побоялся, с обычной своей последовательностью и смелостью мысли, сравнять дворянство со всеми не только в податной повинности, но даже в подчинении самым унизительным для "дворянской чести" наказаниям, если таковые вообще будут сохранены в уголовном кодексе: "ежели телесные наказания будут признаны необходимыми, то должны оным быть подвергнуты дворяне так точно, как и все прочие люди" ("Русская Правда", гл. III, § 6, п. 3). Одним словом — пусть секут! Мужика секут же!.. Одно это место достаточно показывает, много ли истины в утверждениях, что идеалы декабристов были сословными; посмотрим, насколько они были классовыми, а для этого вернемся несколько назад и приступим к знакомству с социальными воззрениями Пестеля.

Мы видели, что демократическая республика была для Пестеля совершенно пустым звуком без коренной социальной реформы — передачи земель крестьянам. Исходя отсюда, Пестель развил грандиозный план частичной социализации земли при сохранении общинного начала; в этом он опередил полусотнею лет всех своих современников и всех декабристов во главе с Муравьевым и Тургеневым. Существуют два различных взгляда на земельный вопрос, говорит Пестель; согласно первому из них, земля не может быть ничьей собственностью: "земля есть общая собственность всего рода человеческого, а не частных лиц, и посему не может она быть разделена между несколькими только людьми, за исключением прочих"; согласно второму из этих мнений, наоборот, труд, вложенный в землю, является источником собственности на нее, собственности тем более необходимой, что пользование землей (например, общинное) "не

допустит земледелия к усовершенствованию" (мы знаем, что именно таковым было мнение Н. Тургенева): "а посему и должна вся земля быть собственностью нескольких людей, хотя бы сим правилом и было большинство людей от обладания землей исключено"... По мнению Пестеля, оба эти взгляда "заключения свои до крайности доводят", хотя каждое из них и содержит в себе много истинного и справедливого: и общинное землепользование, и частная собственность на землю должны существовать рядом друг с другом и служить друг другу коррективами. С одной стороны, никто не может быть лишен права обладания паем земли, а потому половина всех земель должна быть общественной собственностью, "всему волостному обществу совокупно принадлежать и неприкосновенную его собственность составлять"; земля эта "будет предназначена для доставления *необходимого* всем гражданам без изъятия и будет подлежать обладанию всех и каждого". Но, с другой стороны, "право собственности... есть право священное и неприкосновенное"[1], и таковое право распространяется на вторую половину всех земель; земля эта, "будучи предназначена для образования частной собственности, служить будет к доставлению *изобилия*". Так примиряются оба противоположные взгляда на земельный вопрос: "земля общественная будет удовлетворять справедливым заключениям первого общественного мнения, а земли частные — второго мнения" ("Русская Правда", гл. III, § 11 и гл. IV, § 9—12).

Мы не имеем возможности останавливаться на частностях этого замечательного проекта — на делении *всех* граждан по волостям, то есть на принудительном вселе-

[1]Это затасканное и запачканное теперь восхваление "священного права собственности" сделано Пестелем вовсе не с точки зрения защиты своих классовых интересов: он повторяет здесь только знакомые нам положения Инина, для которого принцип собственности был аргументом освобождения крестьян с землей и противопоставления этого "священного" принципа неограниченным правам абсолютизма. "Иметь собственность" — значило и для Инина и для декабристов "иметь права" (см. об этом в первом письме из крепости Каховского) и сам Пестель подчеркивает эту мысль, заявляя, что собственность должна быть неприкосновенна: "дабы каждый гражданин в полной мере уверен был в том, что никакое самовластие не может лишить его ниже малейшей части его права"... ("Русская Правда", гл. V, § 7). Это не мешает Пестелю сейчас же признать необходимость принудительного отчуждения частной собственности, если "неминуемо того требует благо общее"... Как все это современно и в начале XX века!..

нии в общину, на способах принудительного отчуждения частных земель, на сроке осуществления всей реформы, на способе деления общинной земли на паи для житья одного тягла на каждом, на сроке землепользования, на свободном выходе из общины, на учреждении мелкого кредита ("волостного банка") и т. д. и т. д.; для подробного ознакомления с этим детально разработанным планом отсылаем читателя к самой "Русской Правде" и ограничиваемся только вторичным подчеркиванием основного смысла проекта Пестеля: смысл этот заключается в признании того положения, что в земельном вопросе частновладельческий и общинный принципы могут служить коррективами друг другу. Это положение особенно интересно для нас потому, что его почти дословно повторил впоследствии Чернышевский, который, как мы увидим, подобно Пестелю, защищал "государственную собственность с общинным владением" и думал (разделяя в этом мнение Кавелина), что распространение в то же время между крестьянами частной поземельной собственности является утешительным для равновесия нашего сельского уклада, равно как и общинный принцип является лучшим средством для избежания "язвы пролетариата". История русского экономического развития последней четверти XIX века наглядно вскрыла явную ошибку предположения о взаимном уравновешивающем влиянии принципов общинного и частновладельческого; но это не делает проект Пестеля менее замечательным и оставляет его по-прежнему шагнувшим на полвека вперед от окружавшей Пестеля современности. В проекте Пестеля мы имеем первые зачатки социализма, который со второй половины XIX столетия стал господствующим мировоззрением среди русской интеллигенции.

VIII

Среди декабристов у Пестеля было много сторонников, под его влиянием были почти все члены Южного Общества, но зато почти все северяне относились к планам Пестеля отрицательно; основания его социальной реформы и даже его демократически-республиканской революции были для большинства из них совершенно неприемлемы. Достаточно прочесть в показаниях и воспоминаниях декабристов те места, которые относятся к пребыванию Пестеля в марте и апреле 1824 года в Петербурге, чтобы убедиться в том, что между Южным и Се-

верным Обществом не могло быть идейного слияния или даже соглашения, а мог быть только временный союз из-за тактических соображений. Едва ли близки к истине показания некоторых декабристов (Рылеева, Поджио и др.), что северяне отвергли "Русскую Правду" только из-за побуждений личного свойства — опасений стремления Пестеля к диктаторству и т. п.; причины расхождения лежат глубже: тут дело не в Пестеле, с одной стороны, и Н. Муравьеве или Н. Тургеневе — с другой, а в республиканско-демократической программе первого и монархически-аристократической программе второго, в социалистических воззрениях первого и экономическом либерализме третьего. Никита Муравьев не мог принимать не только социальной программы Пестеля, но и его политических идеалов; Н. Тургенев не мог принимать не только политических воззрений Пестеля, но и его социальной программы; оба они вели против Пестеля упорную борьбу. По показаниям Матвея Муравьева-Апостола, "Н. Тургенев не согласился на принятие плана конституции Пестеля; он никак не хотел допустить разделения земли, говоря, что, не мешая промышленности, земли неприметным образом сами собою разделятся. Мнение Н. Тургенева очень подействовало на всех членов Северной Управы"... Сам Тургенев в своих воспоминаниях говорит, что главное внимание Пестеля было поглощено "социальными теориями, выработанными им и некоторыми из его друзей[1]. ...Он надеялся найти во мне нового сторонника, но это ему не удалось"... Он сравнивает далее теории Пестеля с "гениальными утопиями" Фурье и Оуэна, соглашается, что теории эти могут возбудить восхищение и могут быть даже полезны; но при всем этом он относится к построениям Пестеля крайне отрицательно. "Я старался по возможности разбить их аргументы, — рассказывает Н. Тургенев, — но это было нелегко; опровергнуть иные теории трудно: некоторые настолько нелепы, что не знаешь, с какого конца к ним подойти" ("La Russie et les Russes", т. I, с. 175—179)... В высшей степени характерное признание беспомощности того либерализма, представителем которого был Н. Тургенев, перед начатками социализма Пестеля! И сколько раз впоследствии повторялась та же самая история! Достаточно вспомнить хотя бы то избиение вифлеемских младен-

---

[1] Он, вероятно, имеет в виду влияние племянника Новикова на Пестеля в вопросе о республиканской форме правления.

цев, каким, в сущности, была борьба социалиста Чернышевского с разными Вернадскими и Бабстами, профессорами политической экономии и savantiissmis doctoribus экономического либерализма... В области экономических вопросов Н. Тургенев был несомненно "savantissimus doctor"[1] по сравнению с Пестелем; и, однако, социально-экономические теории первого не могут быть даже и сравниваемы по широте и глубине захвата с теориями второго. И если Н. Тургенев оказался родоначальником русского экономического либерализма, то *Пестель является первым представителем зарождающейся социалистической русской мысли.*

Конечно, наивно было бы предполагать, что мы имеем у Пестеля ясно сознанную социалистическую идею; мы находим у него только намеки на нее. В области чисто экономической находим и ряд несамостоятельных построений. Пестель находился под несомненным влиянием школы физиократов, но в то же самое время он усердно изучал и Ж.-Б. Сэя, от которого заимствовал и основные положения экономического либерализма; соединение физиократизма с фритредерством — так могут быть охарактеризованы экономические воззрения Пестеля. Он заявляет, что народное благосостояние должно быть целью правительства, но что "приобретение его должно быть предоставлено каждому члену гражданского общества особенно", а ролью правительства является только "дарование защиты" и "удаление тех препятствий, которые бы могли превышать силы и способы частных людей" ("Русская Правда", гл. I, § 9). В другом месте он повторяет эту же мысль, относя ее более правильно не к народному благосостоянию, а к национальному богатству (Ib., гл. III, § 7): мы видели, что уже Радищев разделял эти понятия, и такое разделение легло впоследствии в основу экономических воззрений Чернышевского и всего народничества.

Как бы то ни было, но Пестель принимал принцип экономической свободы, хотя и не доходил до теории невмешательства правительства, до принципа laissez faire, laissez aller[2], признавая необходимость этого вмешательства хотя бы для "дарования защиты" частным людям. Однако Пестеля главным образом занимает не национальное богатство, а народное благосостояние; не фабри-

---

[1] Превосходный доктор *(лат.)*.
[2] Попустительство, вседозволенность *(фр.)*.

ка, а земля; не город, а деревня; и в этом он всецело стоит на точке зрения физиократов. К городу Пестель относится совершенно отрицательно; в своем проекте деления государства на волости (своего рода "мелкая земская единица") он заботится, чтобы они не были слишком многолюдны, ибо "большие волости, будучи волости цельные, указывают на большие города, а большие города чрезвычайно вредны, особенно для нравственности, которая признана быть должна первым богатством каждого народа"... Конечно, в стране будут и большие города ("ибо не всякий житель есть член волости"), но все-таки такое отношение к большим культурным и промышленным центрам для Пестеля крайне характерно: для него центр тяжести лежит не в городе, а в деревне ("Русская Правда", гл. I, § 5). В другом месте, говоря о сословии мещан, Пестель замечает, что мещан много, а земель (городских) мало. "Сие происходит, — говорит он, — от того, что все мещане состоят приписанными к городам. Сверх того рождается от сего и распространяется между людьми мысль, что земледелие есть последний из всех промыслов и что все прочие почетнее его, между тем как земледелие, будучи самое необходимейшее, должно бы гораздо более быть в уважении и почтении, особенно в России, коей главнейшее богатство именно в земледелии состоит" (Ib., гл. III, § 8). Это является повторением положений физиократизма, особенно процветавшего в России в шестидесятых и семидесятых годах XVIII века под покровительством Екатерины II; но в то время как физиократы той эпохи приходили к заключению о необходимости исключительно частной земельной собственности, Пестель смело подошел к идее своего рода аграрного социализма.

Если мы зададимся вопросом, каковы этико-социологические основания социально-экономических воззрений Пестеля, то увидим, что он исходил из тех же положений, как и Н. Тургенев, и Н. Муравьев, и вообще большинство декабристов. Стремление "от абстрактного человека к реальной личности", отмеченное нами выше, было присуще и Пестелю; но и он, и вообще декабристы были далеки от знакомой нам ошибки сентиментализма, который в своем стремлении к реальной личности порвал всякие связи с абстрактным человеком. Декабристы были далеки от социологического номинализма; они оперировали

с понятием не суммы индивидов, а "гражданского общества", понимая под обществом группу людей, соединившуюся *для достижения* — подчеркивает Пестель — какой-либо цели ("Русская Правда", Введение, § 1); свои политические идеалы они обосновывали на утилитаризме Бентама, последователем которого был еще Пнин, принимавший за цель общественной жизни "величайшее блаженство величайшего числа людей".

На этой же точке зрения стоял, подобно большинству декабристов, и Пестель, и, поскольку он стоял на ней, постольку он шел против личности. Он повторяет слова Пнина и развивает идеи Бентама, заявляя, что "истинная цель государственного устройства должна непременно быть — возможно большее благоденствие многочисленнейшего числа людей в государстве", что поэтому "благоденствие общественное должно считаться важнее благоденствия частного" ("Русская Правда", Введение, § 6); тут же он подчеркивает, что цель эта недостижима при пожертвовании большинством меньшинству — мысль эту мы видели еще у Фонвизина — и что идеалом является "благоденствие всего общества вообще и каждого из членов оного в особенности", "возможно большее благоденствие всех и каждого" (Ib., Введение, § 3 и гл. III, § 4). Из всего этого видно, что хотя Пестель и не был крайним представителем утилитаризма, но все-таки и утилитаризм и рационализм являлись характерными для Пестеля, как и для большинства декабристов — и в этом их тесная связь с рационалистическими поколениями и шестидесятых годов XVIII и шестидесятых годов XIX века. Пестель, подобно энциклопедистам XVIII столетия, непоколебимо убежден, что "народы везде бывают таковыми, каковыми их соделывают правление и законы, под коими они живут" ("Русская Правда", гл. II, § 16; ср. ib., § 2); он рационалист до мозга костей, что сказывается даже в чисто формальных его построениях, чисто внешних формах (см., напр., "Русскую Правду", гл. I, § 6—17). В религии он деист, как и почти все декабристы, — это подтверждает, между прочим, в своих показаниях Н. Бобрищев-Пушкин; когда же он становится верующим христианином, то, разумеется, впадает в пиетизм, так характерный для верующих из декабристов (например, для барона Розена). Пестель был убежден, что религиозная вера вполне зависит от чисто рассудочных построений; крайне любопытна с этой точки зрения его мысль, сохраненная

в показаниях Поджио, — немедленно по завершении политической и социальной революции в России "удалиться в Киево-Печерскую лавру и сделаться схимником"... "Это что за мысль?" — спросил удивленный Поджио. "Тогда я возьмусь за веру", — ответил Пестель. За веру, по его мнению, можно "взяться", как за решение математической задачи... Когда-то, в разговоре с Пушкиным, Пестель сказал про себя: "Mon coeur est materialiste, mais ma raison s'y refuse"[1]; как великолепно это характеризует рационалистическую сущность характера Пестеля! Мы склонны были бы ожидать более обыкновенного, обратного построения фразы ("Ma raison est materialiste, mais mon coeur s'y refuse"[2]), так как именно со стороны рассудка мы имеем обыкновенно те рационалистические доводы, против которых может протестовать "сердце", внутренние чувствования и романтические стремления человека; но Пестель не ошибся в своей характеристике: у него действительно "сердце" было рационалистическим, а "ум" был с сердцем в полном ладу, с редкими вспышками протеста. Когда Пестель по совершенно другому поводу и при других обстоятельствах сказал про себя: "Сердце мое, поистине, нисколько не участвовало в том, что творила голова" (письмо к родителям из крепости от 1 мая 1826 г.), то, конечно, не опроверг этим первой своей характеристики, блестяще сделанной им Пушкину.

Рационалист до глубины души — таков Пестель, таково и большинство декабристов. На рационалистической основе строили они и исходный пункт своей теории политического либерализма — естественное право, всецело следуя в этом за рационалистами XVIII века и толкуя принцип естественного права главным образом с точки зрения общественной. "...Справедливость в законах требует, — пишет Пестель, — чтобы они были одинаковы для всех членов гражданского общества и на всех сих членов бы взирали равным образом; ибо все люди, получив от природы равные права и находясь в гражданском обществе для одной и той же цели, не должны таким образом быть различны, чтобы одни пользовались выго-

[1] "Сердце мое склоняется к материализму, но мой разум этому противится" *(фр.)*.

[2] "Мой разум склоняется к материализму, но мое сердце этому противится" *(фр.)*.

дами и преимуществами, на коих другие и надежды бы даже не имели". Таким образом, идея естественного права служит Пестелю для обоснования демократического принципа; этическое значение этой идеи Пестель оставляет совершенно в стороне, и вслед за ним идут все декабристы; но зато она является могучим рычагом освободительных стремлений русской интеллигенции, ее борьбы за раскрепощение человека.

Идея естественного права, имевшая такое громадное значение в мировоззрении русской интеллигенции второй половины XVIII века, а впоследствии смягченная и переработанная ad usum delphini сентименталистами, снова возрождается в прежней чистоте у декабристов и служит обоснованием их идеологии. "Все ли люди свободны? — спрашивает Н. Муравьев в своем знаменитом Катехизисе и отвечает: — Нет, малое число людей поработило большее... Одним пришла несправедливая мысль господствовать, а другим — подлая мысль отказаться от природных прав человеческих, дарованных самим Богом..." Вывод был очевиден: права эти надо снова добыть, свободу надо завоевать; и идея естественного права приводила таким образом к центральной мысли о необходимости политического, а вслед за ним и социального переворота. Декабристы доводили идею естественного права до ее логического конца. Но в то же время они давали естественному праву исключительно общественное истолкование, на что мы уже указывали, говоря о Радищеве. В конце XIX века трансцендентально-нормативное толкование естественного права явилось глубоко индивидуалистическим; рационалистическое понимание его декабристами было показателем присутствия элементов антииндивидуализма в их мировоззрении. Рационализм этот, в свою очередь, является показателем того, отметим это кстати, что декабристы не были причастны романтизму, хотя и стремились в сфере литературы быть "романтиками". Идеологией декабристов был, конечно, романтизм, — не тот романтизм который увлекает "за пределы предельного", а тот псевдоромантизм, который был характерен для русской литературы той эпохи. В области литературы они поэтому вполне естественно тяготели к байронизму, и Пушкин в эпоху "Кавказского пленника" и "Цыган" хотел быть их "идеологом"; бурный псевдоромантизм многих декабристов (Рылеев, Бестужев, Кюхельбекер и др.) подчеркивал в то же

время их связь с широким общественным течением, увлекшим тогда всю русскую интеллигенцию, объединенную могучим освободительным порывом, идеалом полного и окончательного раскрепощения человека.

IX

Подведем теперь общие итоги нашему знакомству с мировоззрением декабристов.

Прежде всего мы можем вполне обоснованно заявить: да, декабристы были представителями русской интеллигенции, внеклассовой и внесословной по своим идеалам группой; пусть это относится не ко всем декабристам, а только к части их, но зато эта часть стояла действительно на такой идейной высоте, что течение декабризма будет всегда исторической реликвией русской интеллигенции. Достаточно нам вспомнить горячие протесты Н. Тургенева против расширения каких бы то ни было дворянских прав, достаточно вспомнить яркий и смелый демократизм Пестеля, чтобы видеть, как русская интеллигенция двадцатых годов сама подняла оружие против своих же классовых интересов. Граф Растопчин, этот типичный образец воплощенной сословности и классовости (если возможно такое словообразование), иронически заметил после 14 декабря 1825 года, что во Франции "чернь" произвела революцию, чтобы стать аристократией, — в этом был смысл; в России же аристократия сама произвела революцию в пользу черни — это уже прямая бессмыслица. Граф Растопчин и не подозревал глубокого, серьезного смысла своих слов, он и не подозревал, что вскрывает своими словами типичную особенность русской интеллигенции: да, действительно, декабристы шли сами против себя, против своих сословных и классовых интересов; но именно это и показывает, что декабристы поднялись выше этих сословных и классовых интересов, что они вступили в ряды внесословной и внеклассовой русской интеллигенции и с беззаветной верой в идеал, с энтузиазмом и со страстной любовью к отечеству (по выражению Пестеля) направились по тому пути, который уже был обозначен в прошедшем ссылкой Радищева, шлиссельбургским заточением Новикова и которому предстояло быть отмеченным, после неудачного декабрьского восстания, пятью виселицами 13 июля 1826 года и каторжными работами десятков декабристов.

Второй вывод, к которому мы пришли, заключается в расчленении декабризма на три иногда параллельных, а иногда и переплетающихся идейных течения. Высшей точки декабризма достиг Пестель, синтезировавший в своем мировоззрении и политическое и социальное течения декабризма и, кроме того, сделавший гигантский шаг на полстолетия вперед в своем аграрном социализме. По трем изученным нами течениям размещаются все декабристы, обладая притом каждый своими индивидуальными особенностями. Спешим подчеркнуть, что такое деление, конечно, не более как схема; но ведь схемой является всякая систематизация наших знаний, и весь вопрос в том, умещается ли живая действительность на прокрустово ложе той или иной схемы? Мы полагаем, что указанное нами деление не насилует действительности; внимательное изучение декабризма вполне естественно приводит к разделению его на три направления, характеризующиеся формулами: примат политического над социальным, примат социального над политическим и — к социальному через политическое. Последней формуле суждено было одержать идейную победу над двумя первыми.

В заключение два слова о значении двадцатых годов для дальнейшего развития русской общественной мысли. Значение это громадно и с внутренней и с внешней стороны. Что касается первой, то мы уже выше отмечали связь декабризма с последующими построениями русской мысли; не меньшее значение имел и самый факт 14 декабря. "В нравственном отношении влияние события 14 декабря было огромно, — говорит Герцен, — пушки на Исаакиевской площади разбудили целое поколение", — и как раз то поколение, к которому принадлежал Герцен. Это прекрасно понимали и сами декабристы. "...Мы начнем, — сказал Рылеев за день до восстания, — я уверен, что погибнем, но пример останется..." "Предвижу, что не будет успеха, — часто говорил Рылеев задолго до восстания, — но потрясение необходимо. Тактика революции заключается в одном слове: *дерзай,* и ежели это будет несчастливо, мы своей неудачей научим других..." (из воспоминаний Н. Бестужева). И действительно, декабристы погибли; но немного выиграло от этого правительство. Каховский, стоя перед виселицей, сказал вещие слова: "Щуку поймали, а зубы остались..." И никакие усилия угнетающей системы официального мещанства не помогли Николаю вырвать у русской интеллигенции ее

идеалы и вытравить самую память о декабристах. "От людей можно отделаться, но от их идей — нельзя!" — писал декабрист Лунин из сибирской ссылки. И каковы бы ни были нити, связующие декабристов с общим течением русской мысли, несомненно, во всяком случае, одно: в декабристах мы имеем первую попытку перехода от теорий к практике, от мечтаний к действию; в этом связь между 1825 и 1905 годами. Борьба за политическое освобождение для социального переустройства — в этом связь декабризма со всем последующим развитием русской общественной мысли.

Глава IV
Пушкин и Лермонтов

I

Социально-политическая борьба, поглощавшая собой все помыслы декабристов, шла в русской интеллигенции параллельно с борьбой против духовного мещанства, борьбой, ареной для которой служило литературное поле, а оружием борьбы — пришедший на смену псевдоромантизму реализм. Многие из декабристов пробовали свои силы на этом литературном поле, но имели в руках только заржавевшее оружие псевдоромантизма, ибо романтизм как миропонимание — это именно то, чем не обладала русская интеллигенция первой четверти XIX века. Все декабристы, причастные литературе, являются лучшим подтверждением этого положения. Все они тщились быть "романтиками", и участью всех их был типичный псевдоромантизм, участь эта одинаково постигла и Рылеева, и Кюхельбекера, и Бестужева. Но все эти декабристы-литераторы имеют только второстепенное и третьестепенное литературное значение; их устаревшее оружие только царапнуло собой скрижали истории литературы, а вместе с тем и истории русской общественной мысли. Оружие *реализма* впервые было взято в руки (после Крылова) Грибоедовым, столь близким декабризму. Духовно близкий до 1825 года к декабристам молодой гигант Пушкин взял это оружие в свои руки. В эпоху расцвета "философского романтизма" реализм стал духовной и литературной силой, которой была уготована скорая и блестящая победа.

Под реализмом, не как историко-литературной, не как гносеологической, а как психологической категорией, мы понимаем нечто диаметрально противоположное романтизму. Реализм — это общее и вечное свойство человеческого духа, стремление к эмпирической действительности, любовь к земному, добровольное ограничение себя пространством трех измерений; реализм — это неутомимая любовь к "человеческому, слишком человеческому", любовь к "пределам предельного" и полное отрицание стре-

млений и проникновений за эти пределы. Это, конечно, не исключает наличности в воззрениях реалиста самых возвышенных идеалов, но идеалы эти — из плоти и крови, они тесно связаны с землей, с эмпирической действительностью. Даже религиозные идеалы реализма совершенно враждебны мистицизму; *философский реализм есть рационализм* в его многоразличных формах (мы противополагаем здесь рационализм всему иррациональному). Ко всему "потустороннему", трансцендентному, запредельному реализм чувствует глубокую вражду; как Фауст, он может сказать:

Du, Geist der Erde, bist mir häher*, —

и, подобно Фаусту, реализм может повторить с гордым сознанием своей правоты:

Aus dieser Erde quillen meine Freuden,
Und diese Sonne scheinet meinen Leiden...*

А потому всякое стремление "к новому солнцу и к мирам иным" реализму совершенно чуждо: его ненависть и любовь живут на этой земле, под этим солнцем, в мире трех измерений.

Реализм и романтизм — две вечных, основных категории человеческого духа, резко враждебные друг другу. Конечно, такое подразделение (как и всякое) по существу своему схематично, но за этой схемой лежит действительность: хотя в одном и том же человеке могут совмещаться, чаще всего полубессознательно, элементы и реализма и романтизма, однако преобладающий элемент ярче всего определяет собой индивидуальность. Бывают трагические случаи, когда оба эти элемента находятся в человеке как бы в состоянии подвижного равновесия, и мы тогда присутствуем при той мучительной борьбе раздвоения, которую мы будем наблюдать в Лермонтове и в "лишних людях". Бывают случаи, когда человек насильственно хочет привить своей душе несродный ей тип миросознания: так русские псевдоромантики, типичные реалисты в глубине души, тщетно силились возжечь в себе стремление за пределы предельного; так некоторые типичные романтики гибли и задыхались в несвойственном им реализме (наиболее яркие примеры — Успенский и Гаршин). Как бы то ни было, но разделение людей по психологическим типам на романтиков и реалистов является одним из основных и особенно интересных для нас

в данную минуту, ибо именно Пушкин (о предшественниках его мы говорили выше) первый закрепил в русской литературе и русской жизни тот реализм, который затем полновластно царил в ней почти три четверти века. Мы, конечно, говорим здесь о реализме не только как о литературном течении, но и как об определенном психологическом типе.

Чем объясняется эта полоса реализма в русской жизни и русской литературе? Во всяком случае, не одними общественными, социологическими и культурно-историческими причинами; тут есть налицо еще тот иррациональный остаток, который присущ всему индивидуальному. Стремление "за пределы предельного" могло быть в то время среди русской интеллигенции только случайным, мимолетным, так как стремление это только тогда имеет крылья, когда "пределы" эти действительно твердо и до конца пройдены; молодая же русская интеллигенция того времени еще только робко подступала ко всему "предельному", а потому и не могла не стать реалистической. Всякая попытка искреннего романтизма должна была или впасть в псевдоромантизм — что мы и видели яснее всего на Жуковском, или закончиться неминуемым быстрым крахом — что мы и видим на примере российских шеллингианцев, людей 30-х годов.

Итак, совершенно независимо от Пушкина реализм неизбежно должен был прийти в русскую жизнь и литературу; заслуга Пушкина в том, что он впервые с громадной силой творческого гения проявил и закрепил в литературе это течение. *Пушкин является в русской жизни и литературе одним из величайших представителей реализма* — в том его значении, выяснить которое мы пытались выше; он является типичным представителем реалистического мировосприятия, реалистического типа сознания. Пушкин всегда тяготел к реализму по самому свойству своей натуры; его всегда тянуло и влекло к земному миру, к пространству трех измерений, к эмпирической действительности, к реальной личности, к живому человеку, как это уже многими было отмечено. Вот почему он так скоро почувствовал, что романтизм — не его область, что он не годится "в герои романтического стихотворения". Будучи еще псевдоромантиком в период своего байронизма, он явно высказал свое отвращение к сути романтизма, например к романтизму религиозному, и по примеру многих учеников Вольтера — "брал уроки чистого афеизма".

Еще в сентиментализме на первый план были поставлены непосредственные переживания живого, одетого в плоть и кости человека; но там "реальная личность" отнюдь не была "реалистическим типом", да к тому же и эти непосредственные переживания брались под вполне условным углом зрения. Реализм ввел в литературу и в жизнь интересы реальной личности, и притом, очевидно, исключительно личности эмпирической. "Человек" есть понятие социологическое, абстрагируя которое мы можем говорить о "социологической личности"; "личность" есть понятие этическое, позволяющее говорить об "этической личности"; эмпирическая личность есть прежде всего "человеческая личность", то есть понятие и социологическое и этическое. Эта эмпирическая личность, взятая с точки зрения индивидуальных переживаний, и составляет главное содержание реализма.

Таким образом, литературный реализм есть, подобно романтизму, только частный случай проявления в художественном слове определенного психологического типа. В русской литературе "реалистический тип" господствовал до конца XIX века, до Чехова; Крылов и Грибоедов были его предтечами, а Пушкин был его пророком и певцом. Еще ранее 1825 года в Пушкине постоянно сказывалось стремление к реальной действительности; к живому человеку: "равнодушная природа" сияет для Пушкина "мертвой красой", его радует только "младая жизнь"; самые картины природы у Пушкина безжизненны, если нет среди них человека, критерием и мерилом окружающей природы для него неизбежно служит человеческая личность. Этим выставлением на первый план реальной личности, быть может, в значительной мере объясняется и социологический индивидуализм, в котором у Пушкина элемент признания общественности мало-помалу сходил на нет. В своем индивидуализме Пушкин совмещал все три его вида, и, требуя полного освобождения личности как "социологический индивидуалист", он в то же время вслед за Карамзиным делал шаги по направлению "этического индивидуализма" в своем "гуманитете" (недаром основным свойством его поэзии Белинский признавал гуманность, "разумея под этим словом бесконечное уважение к достоинству человека как человека"); в то же самое время он вслед за Жуковским приближался в области лирики к "эстетическому индивидуализму" (недаром в самых первых его пьесах Белинский видит "сильную, одушевленную субъективным стремлением личность"). Трудно сказать, как развивался бы далее

Пушкин по всем этим направлениям, если бы течение его жизни и всей русской общественной жизни продолжало идти вперед без резких поворотов; но в жизни Пушкина случилась ссылка в Михайловское, в жизни русской интеллигенции — 1825 год.

II

"Je sens que mon ame s'est tout-a-fait developpee, je puis creer", — говорил Пушкин, окончив в 1825 году "Бориса Годунова"[1]; если прибавить, что в том же году Пушкиным написаны IV глава "Евгения Онегина", "Жених", "Граф Нулин" и др., то надо будет признать, что сознание Пушкина не обмануло его: он действительно созрел для творчества, и Мицкевич имел полное основание воскликнуть после прочтения трагедии Пушкина: "Tu Shakepeare eri, i fata inant"[2]. Хотя Пушкин в наивности души и полагал, что им написано "истинно романтическое" произведение, но в действительности это был разрыв с романтизмом, разрыв с литературным мещанством, гениальное провозглашение принципов литературного реализма. Разрыв с романтизмом, конечно, еще не знаменовал собой разрыва с "социологическим индивидуализмом"; но к этому принудили Пушкина результаты событий 1825 года.

Результатом этих событий была система официального мещанства, с которой мы познакомимся в следующей главе. Личность в борьбе за самоосвобождение была раздавлена государством; Левиафан торжествовал; просвета надежды не было никакого. Русская интеллигенция, эта носительница идеи личности, была разгромлена; немногие выброшенные грозой на берег должны были затаить глубоко в душе прежние идеалы. Мало-помалу смирился и Пушкин; глубокий реалист, он увидел, что в эпоху официального мещанства идеалы равноправия личности и общества — нереальны, неосуществимы; бороться же за них во что бы то ни стало он не мог, он никогда не был бойцом. Но в то же самое время идея личности была ему слишком дорога, чтобы с легким сердцем пожертвовать ею торжествующему Левиафану*; надо было найти выход из этой дилеммы. И вот Пушкин

---

[1] "Я чувствую, что душа моя совершенно созрела, я могу творить" *(фр.)*.

[2] "Если судьба позволит — ты будешь Шекспиром!" *(фр.)*.

все более и более начинает склоняться от социологического к эстетическому индивидуализму; этому способствовала еще, как мы это увидим, ожесточенная борьба Пушкина с мещанством: презирая его, поэт затворился в гордом одиночестве эстетического индивидуализма. Пушкин не отрекся от былых идеалов, но перенес их целиком в другую область; он не пал, а, по верному замечанию Белинского, "сделался самим собой, но, по несчастью, в такое время, которое было очень неблагоприятно для подобного направления, от которого выигрывало искусство и мало приобретало общество. Как бы то ни было, нельзя винить Пушкина, что он не мог выйти из заколдованного круга своей личности"...

"Эстетический индивидуализм" Пушкина приводит нас прежде всего к вопросу о его отношении к теории искусства для искусства; к сожалению, мы не можем пройти мимо этого старого, жеваного и всем надоевшего вопроса. Вскрыть обычную ошибку в решении этого вопроса — как со стороны утилитаристов, так и со стороны представителей "чистого искусства" — мы попытаемся впоследствии; теперь же мы ограничимся только самым необходимым, и прежде всего укажем, что именно Пушкин со своими литературными сверстниками закрепил в русской литературе теорию "искусства для искусства", как ни стараются снять с него это тяжкое обвинение некоторые критики; и быть может, в этом одна из главных заслуг Пушкина перед русской литературой. Он первый ясно и определенно высказал, что *в области художественного творчества* должно руководиться только и исключительно принципом искусства для искусства, что тенденциозное искусство есть уже ремесленничество; но в то же время он никогда не утверждал, что принцип чистого искусства должен быть применен *к самому художнику,* как это впоследствии сделали эстеты восьмидесятых и девяностых годов; никогда он не утверждал, что поэт должен всецело уйти в искусство и в нем одном видит цель и смысл жизни. *Цель искусства — в искусстве, но цель художника как человека — в самой жизни:* такова была, как можно предполагать, мысль самого Пушкина, причем главное свое внимание он обращал на первую половину этого положения.

Жизнь во всей ее широте всегда притягивала к себе величайшего из наших реалистов; но в искусстве он не признавал никаких стесняющих поэта рамок тенденции или пользы. В этом своем "эстетическом индивидуализ-

ме" он шел по стопам Жуковского, но шел сознательно и с открытыми глазами, в то время как Жуковский все время пытался ухватиться за призрак "пользы", "цели" в искусстве; интересно при этом, что именно Жуковский своей лирикой открыл дорогу эстетическому индивидуализму в русской литературе и сам же испугался своего индивидуализма. В одном из писем к Пушкину он предлагает ему первое место на русском Парнасе, "если с *высокостью гения* соединишь и *высокость цели*", — подчеркивает Жуковский; в другой раз он пишет: "Я не знаю ничего совершеннее по слогу твоих "Цыган". Но, милый друг, какая цель! Скажи, чего ты хочешь от своего гения? Какую память хочешь оставить о себе отечеству, которому так нужно высокое?" Вероятно, желая создать нечто "высокое" для отечества, которое так нуждается в этом, Жуковский несколько лет спустя снова принялся за свои баллады, доверху наполненные чертями, мертвецами, ведьмами, вранами и прочими ужасами, хотя и не выяснил, в чем была здесь высокая цель. Пушкин великолепно ответил своему побежденному учителю: "Ты спрашиваешь, какая цель у "Цыганов"? Вот на! Цель поэзии — поэзия, как говорит Дельвиг (если не украл этого). "Думы" Рылеева целят, а все невпопад..."

III

Так Пушкин вступил на путь "эстетического индивидуализма", принципы которого приблизительно в то же самое время были им высказаны в "Разговоре книгопродавца с поэтом" (1824). Здесь впервые Пушкин свое одиночество, свой разрыв с "презренной чернью" возводит на степень индивидуалистического принципа:

Блажен, кто про себя таил
Души высокие созданья
И от людей, как от могил,
Не ждал за чувство воздаянья!
Блажен, кто молча был поэт
И, терном славы не увитый,
Презренной чернию забытый
Без имени покинул свет!

И чем дальше, тем больше замыкался Пушкин в гордом одиночестве; если он иногда и приближался даже к эстетизму — заявляя, например, что не только цель поэзии — поэзия, но и цель поэта — поэзия, что художник рожден исключительно

...для вдохновенья,
Для звуков сладких и молитв, —

то это было только мимолетным облачком, не оставляющим тени на светлом и широком мировоззрении Пушкина. Обращаясь к поэту с ясно выраженным требованием гордой "самоцельности", Пушкин в то же время указывал ему и на широту жизни, на необъемлемость мира: не случайно почти одновременно написаны им стихотворения "Поэту" (1830) и "Эхо" (1831). В первом из них — яркая проповедь "эстетического индивидуализма":

Ты царь: живи один. Дорогою свободной
Иди, куда влечет тебя свободный ум...

Это лучший завет художнику, кем-либо и когда-либо данный до настоящего времени: всякое искусство мыслимо только как чистое искусство, истинный художник свободен от всякой тенденции:

...ветру и орлу
И сердцу девы нет закона.
Гордись! таков и ты, поэт,
И для тебя закона нет...

Но в то же самое время *поэт* должен быть *человеком*, он должен откликаться своим сердцем на все звуки окружающего его мира, —

Ревет ли зверь в лесу густом,
Трубит ли рог, гремит ли гром,
Поет ли дева за холмом...

Одним словом, цель поэзии — поэзия, но цель поэта — вся широта человеческой жизни. Этим признанием Пушкин счастливо избежал крайностей мещанского эстетизма; с другой стороны, в равной мере избежал он и подчинения какой бы то ни было тенденции в своем поэтическом творчестве. Кумир пользы казался ему главным богом мещанской толпы, и утилитарная теория искусства ему претила: "Мы все еще остаемся при понятиях тяжелого педанта Готшеда, — писал Пушкин в том же 1830 году, — мы все еще повторяем, что прекрасное есть подражание изящной природе и что главное достоинство искусства есть польза". Мы впоследствии увидим, как эти же понятия расцвели пышным цветом уже в шестидесятых годах...

Как глубоко затрагивали Пушкина все эти мысли, можно видеть хотя бы по одному тому, что в целом ряде

произведений того времени (1830) он касается или этих мыслей, или вызванных ими настроений. В "Скупом рыцаре" Пушкин обращается к психологии одиночества, к психологии того человека, который может сказать сам себе: "Ты царь — живи один", подобно поэту; наоборот, и пушкинский "Поэт" мог бы сказать словами скупого рыцаря:

Что не подвластно мне?.. Как некий демон
Отселе править миром я могу...
Мне все послушно, я же — ничему;
Я выше всех желаний; я спокоен;
Я знаю мощь мою: с меня довольно
Сего сознанья...
Я царствую!..

Гордое сознание мощи, гордое одиночество — оно было особенно близко сердцу Пушкина именно в это время, как мы видели выше; на этой почве дал обильные плоды его "эстетический индивидуализм". Но это только первая половина идеи Пушкина; вторая половина заключена в признании необходимости широкого кругозора, беспрестанного проникновения в кипящую жизнь со стороны гордого в своем одиночестве человека. Этой идеи Пушкин коснулся в "Моцарте и Сальери", окончательно завершенном через три дня после "Скупого рыцаря". Сущность "Моцарта и Сальери" — развитие идеи о взаимоотношении между гением и талантом: эта характеристика, с легкой руки Белинского, сохранилась во всей своей неприкосновенности до нашего времени. В этом, однако, заключена только часть истины. Сальери не талант, он ремесленник в искусстве, хотя в то же время ярый поборник теории чистого искусства; он анатомирует искусство, как труп, и думает достигнуть совершенства "усиленным, напряженным постоянством": он уверен даже, что уже "в искусстве безграничном достигнул степени высокой". Пусть добродушный и гениальный Моцарт признает его даже гением наравне с собой — это ничего не доказывает: ведь и Пушкин признавал в таких посредственностях, как Дельвиг или кн. Вяземский, прекрасный талант и вдохновенность! Непосредственный гений Моцарта, широкого при всей своей глубине, противопоставляется узкому ремесленничеству Сальери; "праздный гуляка" Моцарт, способный "остановиться у трактира и слушать скрипача слепого", способный возиться на полу со своим мальчишкой в то время, когда носит в своей душе божественное произведение — противопоставляется узкому эстету Сальери, который "упрямо

и надменно" отрекся от всего и "предался одной музыке", отвергнув и "науки, чуждые музыке", и "праздные забавы". Таким образом, если в Моцарте Пушкин видит свободного гения, для которого *цель искусства — искусство* (а ведь сам Моцарт причисляет себя к числу людей,

> Пренебрегающих презренной пользой
> Единого прекрасного жрецов),

то в Сальери он казнит эстетическое мещанство, полагающее, что *исключительная цель человека — искусство;* в Моцарте — широта и гений, в Сальери — ремесленничество и узость.

Сам Пушкин, конечно, был Моцартом, а не Сальери: он никогда не унижался до эстетизма, он всегда откликался, как эхо, на все отзвуки современности. Правда, общественные движения были для него после 1825 года закрытой книгой, но ведь это именно были годы, когда разгромленная русская интеллигенция еще не успела собраться с силами для новой борьбы на жизнь и на смерть; этим объясняется и постепенный переход Пушкина от социологического к "эстетическому индивидуализму". Впрочем, быть может, сам Пушкин понимал, что роскошные плоды эстетизма в угнетающую эпоху официального мещанства — своего рода "Пир во время чумы" (написанный им, к слову сказать, одновременно с "Моцартом и Сальери" и "Скупым рыцарем"); но, повторяю еще раз, бойцом он не родился. Поэтому в конце концов он неизбежно пришел от "эстетического индивидуализма" к политико-общественному индифферентизму. Надо заметить, однако, что проблемы социологического индивидуализма по-прежнему глубоко интересовали Пушкина; вопрос о взаимоотношении личности и общества дважды поднимается им после 1825 года: сначала он пишет поэму "Галуб" (1829—1833), а затем, не окончив ее, пишет *на ту же самую тему* "Медного всадника" (1833). Общая тема двух этих столь различных поэм — "трагическая коллизия между обществом и человеком", говоря словами Белинского.

IV

В "Галубе" Пушкин явно стоит еще на стороне личности в ее борьбе с обществом. По оставшейся в тетрадях Пушкина программе этой неоконченной поэмы

можно предполагать, что содержание ее должно было заключаться приблизительно в следующем: Тазит — черкес-христианин, — воспитанный вдали от родного аула, возвращается под сень отцовского дома; сталкиваются два мировоззрения, свободно развившаяся личность сталкивается с деспотизмом общественного уклада. Отцу Тазита, этому типичному представителю общества, нужны в сыне

> Отважность, хитрость и проворство,
> Лукавый ум и сила рук;

ему нужно, чтобы сын притащил на аркане бежавшего раба, чтобы он нечаянным ударом свалил проезжавшего с товаром купца, чтобы он принес отцу голову убийцы своего брата. Тазит безмолвно отказывается сделать и то, и другое, и третье. Происходит резкий разрыв: общество, в лице отца, с проклятием изгоняет осмелившуюся быть самостоятельной личность; Тазит удаляется в тот аул, где живет любимая им девушка, но теперь

> ...горе им: он — сын изгнанный,
> Она — любовница его...

Горе той личности, которая осмелилась проявить свою индивидуальность вразрез с желаниями общества: Тазит обречен на погибель. Сватовство Тазита, очевидно, отклонено с презрением отцом подруги его сердца: на отверженном члене общества, на человеке иного мировоззрения лежит клеймо позора. Тазит с отчаянием удаляется, но не отказывается от борьбы: он хочет привить изгнавшему его обществу свою мораль, свои этические воззрения — ведь он христианин! Поэтому он делается монахом и через некоторое время идет миссионерствовать в свои родные аулы. Как раз в это время в горах Кавказа идет война, и Тазит попадает в разгар кипящего сражения, быть может, между двумя племенами, между двумя аулами. Он, проповедник всемирной любви, вероятно, желает остановить преступное кровопролитие между родными ему по крови людьми и гибнет сам, как человек вне закона, как человек, отвергнутый обществом, гибнет, быть может, от руки своего же отца.

Таково, насколько возможно догадаться, содержание этой поэмы. Мы видим, что в ней личность погибает в борьбе с обществом, но — и это самое важное — не побеждается им. Тазит умирает если не победителем, то

и не побежденным: общество не заставило его отказаться ни от единой йоты его верований и мнений, а, наоборот, только усилило и укрепило их. Так впоследствии погибли, подобно Тазиту, и Пушкин и Лермонтов в борьбе с окружавшим им мещанством: погибли — но не были побеждены; судьба Тазита — судьба самого Пушкина. И Пушкин относится к Тазиту мягко и любовно; *он весь на стороне гонимой обществом личности, хотя и признает почти полную неизбежность ее гибели,* — такова тема, разработанная Пушкиным в "Галубе".

В "Медном всаднике" эта же самая тема разрабатывается Пушкиным уже несколько иначе. *Личность не только погибает, но и побеждается государством,* и Пушкин как бы предлагает личности смириться перед поглощающим ее Левиафаном, олицетворенным в образе Медного всадника. С одной стороны — Петр, гигант на бронзовом коне, властно вздергивающий уздой железной Россию на дыбы, властно подавляющий права личности ради блага всего государства, властно воздвигающий "из тьмы лесов, из топи блат" огромный город на гибель сотням и тысячам отдельных личностей; с другой стороны — представитель этих последних, единичная и довольно бесцветная личность, быть может, даже слишком бесцветная, почти ничтожная, но противопоставляемая стихийной общественной силе гиганта из меди и бронзы. На чьей стороне симпатии Пушкина?

Белинский считал эту поэму грандиозной апофеозой Петра Великого: "При взгляде на Великана... мы хотя и не без содрогания сердца, но сознаемся, что этот бронзовый гигант не мог уберечь участи индивидуальностей, обеспечивая участь народа и государства"... Нет сомнения, что такова была и мысль самого Пушкина: недаром он наказывает сумасшествием своего бесцветного героя за его дерзкое проклятие стихийной силе того,

...чьей волей роковой
Над морем город основался.

Но в то же самое время мы жестоко ошибемся, если предположим, что Пушкин окончательно разорвал с "социологическим индивидуализмом"; ошибка эта станет наиболее ясной из того двойственного отношения к Петру, которое так часто замечалось у Пушкина. В то же самое время, когда Пушкин так или иначе решал проблему социологического индивидуализма в двух вышеука-

занных поэмах, он был увлечен планом написать историю Петра Великого и с 1831 года до конца своей жизни тщательно собирал материалы для этой истории. Надо думать, что в Петре его именно интересовала стихийная сила государственности, подавляющая личность; по крайней мере, плодом изучения этих материалов явился "Медный всадник". Но и в этих материалах, равно как и в поэме, можно найти наряду с признанием заслуг Петра и резкие выходки против его подавляющей личность системы. В "Медном всаднике", в утерянном и до сих пор не восстановленном монологе Евгения перед памятником Петра выражен был яркий протест поглощенной безжалостным Левиафаном индивидуальности; мы можем только догадываться, какая сила была вложена в уста личности, проклинающей пресловутую "историческую необходимость", таким глубоким индивидуалистом, как Пушкин: недаром монолог этот (в 30—40 стихов) производил потрясающее впечатление при чтении поэмы самим Пушкиным[1].

К этому надо прибавить, что к самому Петру Пушкин подчас чувствовал ненависть такую же, как и несчастный герой его поэмы; по словам Анненкова ("Вестник Европы", 1880 г., № 6), имевшего случай прочесть полностью также утраченные заметки Пушкина к истории Петра Великого, заметки эти отличаются иногда крайней резкостью. "Издан тиранский указ...", "Петр опять издал один из своих жестоких указов...", "несправедливость и жестокость...", "уничтожил всякую законность..." — такими выражениями полны эти заметки Пушкина, который не мог не видеть, как право и правда индивидуальности были жестоко поруганы разверзшим пасть Левиафаном. "У князя Меньшикова, — замечает Пушкин к 1711—1714 годах, — на фейерверке на щите надпись: "Идеже правда, там и помощь Божия", *однако Бог помог не нам...*" (курсив Пушкина); и действительно, если на стороне Левиафана были право и правда, то, конечно, они были не человеческими. Это чувствовал Пушкин теми проблесками этического индивидуализма, которые мы у него отметили выше. Вот почему отношение его к Петру всегда было двойственным; Пушкин высоко ценил (хотя иногда и подвергал критике) "государствен-

---

[1] Так передает кн. П. Вяземский, лично слышавший этот отрывок и указывавший на других лиц, также слышавших его. Однако рассказ этот ничем не подтвержден, а потому и подвергается сомнению.

ные учреждения" Петра и негодовал на его временные указы, "писанные кнутом": "первые были для вечности или, по крайней мере, для будущего; вторые вырвались у нетерпеливого, самовластного помещика. NB. Это *внести* в историю Петра, *обдумав"*, прибавляет и подчеркивает Пушкин. Эта двойственность Петра обусловливает двойственное отношение к нему Пушкина; социологический индивидуализм поэта колебался в 1831—1836 годах в ту или иную сторону в зависимости от того, какое лицо Петра видел перед собой Пушкин. Во всяком случае, и в последние годы жизни поэта проблема личности и общества так же глубоко интересовала его, как и в период создания "Цыган" и увлечения идеалами декабристов; отношение к этой проблеме уже несколько иное, но и тут Пушкин считает возможным безусловно стать (в "Галубе") на сторону личности в ее борьбе с обществом и отнюдь не безусловно (в "Медном всаднике") — на сторону представителя "государственной необходимости" в его борьбе с личностью[1].

Таким образом, Пушкин до конца жизни разрабатывал вопрос об отношении личности к обществу; впрочем, мы видели, что в это время центр тяжести его идеалов и интересов был перенесен с социологического на эстетический, а отчасти и этический индивидуализм. Белинский, этот поистине великий критик земли русской, острым взглядом заметил это еще в начале сороковых годов и закончил свои критические статьи о Пушкине следующим выводом, подчеркивающим этический и эстетический индивидуализм нашего поэта: "Пушкин был по преимуществу поэт-художник и больше ничем не мог быть по своей натуре. Он дал нам поэзию как искусство, как художество. И потому он навсегда останется великим, образцовым мастером поэзии, учителем искусства. К особенным свойствам его поэзии принадлежит ее способность развивать в людях чувство изящного и чувство *гуманности,* разумея под этим словом бесконечное уважение к достоинству человека как человека"... К этому проницательному определению можно прибавить еще только, что глубинная мудрость Пушкина заключалась в приятии мира и жизни, что глубокая философия лежала в основе пушкинского реализма. Но это — тема особая; о ней

[1] Дальнейшее развитие этих же взглядов — в нашей статье "Поэмы Пушкина" (в книге "Пушкин и Белинский". 1916 г.).

надо говорить вплотную и подробно[1]. Здесь же мы ограничиваемся лишь изучением отношения Пушкина к вопросу о связи личности с обществом и видим, что власть над личностью государства Пушкин, как кажется, признавал, хотя и с большими оговорками; власть же над личностью общества он зато отрицал самым категорическим образом.

Что такое для Пушкина было "общество"? Конечно, он не мог понимать это слово в научном социологическом смысле хотя бы по одному тому, что в то время и социологии-то еще не существовало. Пушкин постоянно противопоставляет личность определенной *общественной группе* по тем или иным характерным признакам последней; лично он всю жизнь вел борьбу с бюрократической аристократией, в кругу которой судьба заставила его жить и умереть. Эта общественная группа была носительницей идеалов эпохи и системы официального мещанства, и, противопоставляя этой группе личность — прежде всего свою личность, — Пушкин тем самым объявлял войну мещанству, заполонившему жизнь. Грибоедов начал войну с мещанством в области литературы, Пушкин вел ее в самой жизни. В этой его борьбе с мещанством за цельность своей индивидуальности заключается объяснение многих его теорий, воззрений, поступков, слов, малопонятных в отдельности; на этом практическом проявлении "социологического индивидуализма" Пушкина нам поэтому необходимо остановиться подробнее. Мы коснемся личной жизни поэта, ибо не расчленяем насильственно художника от человека; некогда Гончаров (в статье "Нарушение воли") выразил мысль, что личность автора не подлежит суду критики: еже писах — писах, а до прочего вам нет никакого дела, якобы может заявить всякий автор. Этот характерно мещанский взгляд лучше всего опровергается, как мы увидим, на примере самого Гончарова; но и Пушкин остался бы нам наполовину неясен, если бы не коснулись его борьбы с мещанством, его личной жизни.

V

Общественная группа, с которой боролся Пушкин, была, сказали мы, бюрократическая аристократия; в этой борьбе во имя прав личности Пушкин хотел найти

---

[1]Об этом см. в той же нашей книге статьи "Евгений Онегин" и "Поэзия душевного единства".

оружие в правах аристократии старинной, родовой. Конечно, это было исторической ошибкой, особенно после 1825 года, но делать из этой ошибки преступление Пушкина и объяснять его аристократизм камер-юнкерским мундиром в настоящее время уже, кажется, никто не решится. Сословные предрассудки Пушкина коренились в его борьбе с мещанством бюрократической аристократии, в его борьбе за права индивидуальности. "Je n'aspire qu'a l'indèpendance"[1], — неоднократно повторяет Пушкин еще в эпоху своих невольных скитаний по России; независимость писателей, в частности, — его мечта: "Мы не хотим быть покровительствуемы равными — вот чего подлец Воронцов не понимает, — пишет Пушкин Бестужеву, — он воображает, что русский поэт явится в его передней с посвящением или с одой, а тот является с требованием на уважение, как шестисотлетний дворянин. Дьявольская разница!.. Ты сердишься, что я хвалюсь шестисотлетним дворянством (NB: мое дворянство старее), — находим мы в следующем письме. — Как же ты не видишь, что дух нашей словесности отчасти зависит от сословия писателей?" Дух независимости — вот что дорого Пушкину, но в то же самое время он требует полного равенства в самой литературе: "в мирной республике наук какое нам дело до гербов и пыльных грамот?" Таким образом, аристократизм Пушкина не был у него сословным предрассудком, а имел более глубокое значение, был развит в целую систему и имел весьма определенный политический характер. Пушкин полагает, что старинная, родовая, наследственная аристократия — непременно наследственная, ибо "L'hèrèditè de la la haute nobl sse est une garantie de son indèpendance"[2] — является своего рода конституционной гарантией, будучи сдерживающим моментом деспотизма; такая точка зрения Пушкина была причиной его отрицательного отношения к бюрократической реформе Сперанского, а отчасти и Петра Великого; табель о рангах, которую впоследствии Гоголь признавал изобретением Господа Бога, была для Пушкина первопричиной всех неустройств русской жизни (VI, 326). Идеал Пушкина — аристократическая олигархия, самое существование которой, по

[1]"Я стремлюсь только к независимости" *(фр.)*.
[2]"Наследственность высшей знати — гарантия ее независимости" *(фр.)*.

его мысли, было бы достаточной гарантией общей независимости; бюрократическая аристократия — это parvenu[1], осел, лягающий демократическим копытом геральдического льва; к этой высшей бюрократии Пушкин был беспощаден (см. "Моя родословная" и др.).

Конечно, все это не что иное, как, с одной стороны, слепое следование по стопам графа Мордвинова, с идеалами которого мы уже знакомы, а с другой стороны — политическая близорукость: Пушкин верно различал своего врага, но наивно искал спасения в навеки погибшей утопии; после 14 декабря странно было мечтать об аристократической олигархии. Как утопающий за соломинку, схватился Пушкин за ходившую в то время (1830) молву о том, будто государь составил "проект новой организации контрреволюции революции Петра" (VII, п. 220); с этой "контрреволюцией" мы познакомимся в следующей главе — она оказалась системой официального мещанства. И Пушкин, все время пытавшийся примириться с этой системой, кончает тем, что на закате своей жизни горько восклицает в своем письме к Чаадаеву: "Il faut bien avouer, que notre existence sociale est une triste chose"...[2]

Как бы ни неверно оценивал Пушкин общее положение дел и группировку классов, но врага своего он видел ясно, и это самое важное; с этим врагом он боролся до последнего издыхания. Теперь, вероятно, никто уже не впадет в ошибку Писарева и не обрушит громов на голову Пушкина за его презрение к "толпе", к "черни", к "бессмысленному народу": слишком очевидно, что все эти эпитеты относятся к той общественной группе, с которой неустанно боролся наш поэт. Ненависть к мещанству, воплощенному в этой общественной группе, ни на минуту не умирала в Пушкине; "презренная чернь", "чернь тупая", "бессмысленный народ" — иных слов Пушкин не имеет в запасе по отношению к торжествующему мещанству, к той "светской черни", о которой поэт иногда говорит en toutes lettres[3] (например, "Евгений Онегин", гл. VIII, строфа X); употребляя же слова "чернь" и "народ" в их обычном смысле, Пушкин именно противопоставляет их светской черни придворных зал (см. стих. "Когда великое свершалось торжество").

---

[1] Выскочка *(фр.)*.

[2] "Надо сознаться, что общественное существование наше — печальная вещь" *(фр.)*.

[3] Буквально *(фр.)*.

В этой борьбе с торжествующим мещанством Пушкин был трагически одинок; следствием этой борьбы и этого одиночества было развитие в поэте того "эстетического *индивидуализма*", о котором мы уже говорили. Но "ино дело — слово, ино дело — дело": легко было сказать самому себе —

Ты царь — живи один,

легко было в области искусства удалиться в гордое одиночество, но нельзя было на деле уйти от торжествующего в жизни мещанства. Пушкин был окружен этой мещанской атмосферой, он задыхался в ней, погиб в ней, и гибель эта была тем трагичнее, чем глубже была ненависть Пушкина к духовному мещанству. Узость претила ему всегда. Еще в 1825 году, чуть сбросив с себя оковы байронизма, Пушкин обвиняет даже Байрона в мещанстве за его узость: "Quel homme que ce Shakespeare! Je n'en reviens pas, — пишет он в эту эпоху своего первого знакомства с Шекспиром, — comme Byron le tragique est mesquin devant lui! Ce Byron qui n'a jamais conçu qu'un seul caractère"...[1]. Если даже в Байроне Пушкин находил мещанство, то что же сказать об его отношении к той поистине мещанской толпе, с которой ему приходилось всю жизнь бороться?.. По поводу того же Байрона и его посмертных "Записок" Пушкин разражается резкой филиппикой против мещанства: "...толпа жадно читает исповеди, записки etc., потому что в подлости своей радуется унижению высокого, слабостям могучего. При открытии всякой мерзости она в восхищении. Он мал, как мы, он мерзок, как мы! "Врете, подлецы: он и мал и мерзок не так, как вы, — иначе!" Эта мещанская толпа прекрасно понимала, что Пушкин не может снизойти до ее уровня, не может стать, "как все", что если даже он споткнется на скользком пути мещанства, то все-таки смело кинет в глаза светской черни, в ответ на ее злорадство: врете, подлецы! Я даже в мещанстве не таков, как вы, я всюду и везде сохраняю свою индивидуальность. И за это безличное мещанство, быть может, более всего преследовало Пушкина.

---

[1] "Шекспир — что это за человек! Я не могу прийти в себя! Каким мещанином является перед ним "трагический" Байрон! Этот Байрон, который раз навсегда постиг только один характер..." *(фр.)* (Письма, VII, 113; ср. V, 53).

Правда, самому Пушкину иногда было тяжело полное душевное одиночество; ему иногда хотелось жить, "как все", поступать, "как большинство". С горькой иронией заявляет он о своем желании войти в ряды мещанства: "До сих пор я жил иначе, как обыкновенно живут. Счастья мне не было. Il n'est de bonheur que dans les voies communes...[1]. Мне за 30 лет. В тридцать лет люди обыкновенно женятся. Я поступаю, как люди..." (VII, п. 274). В это же время в VIII главе "Евгения Онегина" он с грустной иронией рисует обычный мещанский идеал человека; он считает счастливым того,

Кто странным снам не предавался,
Кто черни светской не чуждался,
Кто в двадцать лет был франт иль хват,
А в тридцать — выгодно женат...
О ком твердили целый век:
N. N. — прекрасный человек!

Напрасные надежды войти в колею мещанства! И Пушкин сам скоро почувствовал, как глубоко он ошибся, полагая, что может примириться с мещанством светской черни, с мещанством окружающей жизни; именно эта попытка примирения с мещанством — женитьба поэта на великосветской красавице, не умевшей ни ценить, ни понимать своего мужа, — послужила первой причиной гибели поэта. Нельзя без горького, гнетущего чувства читать письма последних пяти лет его жизни, особенно его письма к жене, в которых вырисовывается страшная картина постепенной гибели поэта

Среди досадной пустоты
Расчетов, дум и разговоров...

Чтобы жить, "как люди", среди светской черни, Пушкину приходится с утра до ночи работать над скучным, нелюбимым делом, пускаться, что называется, во все тяжкие — и писать жене: "Экое горе! Вижу, что непременно нужно иметь мне 80 000 доходу. И буду их иметь! Недаром же пустился в журнальную спекуляцию..." И в то же самое время отчаянные, хватающие за сердце признания: "Я теряю время и силы душевные, бросаю за окошки деньги трудовые и не вижу ничего в будущем..." "Писать книги для денег, видит Бог, не могу. У нас ни гроша верного дохода, а расхода 30 000..." Наконец

---

[1] "Счастье — лишь на общих путях" *(фр.)*.

утопающий в мещанском болоте великий поэт хватается за соломинку, за последнюю надежду — "плюнуть на Петербург, да подать в отставку, да удрать в Болдино": "...откажусь от всего и стану жить припеваючи..." Но тут уже на него обрушиваются все силы мещанства, даже с Жуковским во главе; его обвиняют в неблагодарности, в преступлении, чуть ли не в безумии (см. письма Жуковского, 1834 г., июль). В ответе Пушкина слышится крик затравленного человека: "Я, право, сам не понимаю, что со мной делается. Идти в отставку, когда того требуют обстоятельства, будущая судьба всего моего семейства, собственное мое спокойствие — какое тут преступление? Какая неблагодарность?" Но мещанство победило — Пушкин остался среди светской черни, донимавшей великого поэта булавочными уколами и исподтишка готовившей ему гибель: приближалось 27 января 1837 года, когда пуля ничтожного представителя светской черни, торжествующего мещанства, погубила величайшего русского поэта, борца за права личности против мещанства.

Так погиб в борьбе с мещанством первый и величайший представитель глубинного реализма среди русской интеллигенции, первый поэт, достигший вершины "эстетического индивидуализма", стремившийся примириться с окружающей действительностью и погибший от обыденности мещанства. Он погиб, но не был побежден: побежденным он оказался бы тогда, если бы под давлением среды воспринял мораль окружающего его мира, отказался от своих былых верований, стал жить, "как все", в угоду светской черни и удовлетворился такой жизнью. Побежден он не был: подобно своему Тазиту, он пал в борьбе с обществом, он сам предвидел свою гибель, ибо "Галуб" написан как раз на тему неминуемости гибели личности в ее трагической коллизии с обществом...

VI

Еще при жизни Пушкина явился его преемник, во многих отношениях — полярная противоположность Пушкину, но в борьбе с мещанством в тысячи раз более опасный противник. Лермонтов снова перенес борьбу с духовным мещанством из жизни в литературу, и, быть может, до самого конца XIX века мещанство не имело более беспощадного, более непримиримого врага.

Антимещанство Лермонтова — основа содержания его творчества, та его сторона, которая объясняет нам его с головы до ног. *Лермонтов боролся с мещанством не определенной общественной группы, подобно Пушкину, а с мещанством всего общества в его целом, с мещанством самой жизни как таковой.* В этом его оригинальная черта, кажется, до сих пор малопонятая, в этом его теснейшая связь с большим художником, отделенным от него полувеком, — с Чеховым. Антимещанство Лермонтова — ключ ко всему его мировоздействию; ненависть к "обыденному" привела его к яркому провозглашению прав личности и приблизила к тому истинному романтизму, которого до того времени не было в России; она же вложила в его сердце то презрение к окружающему миру, которое принято считать характерным лермонтовским пессимизмом.

Лермонтов — пессимист: такое утверждение (по крайней мере выраженное в такой форме) кажется нам в высокой степени сомнительным; мы увидим, что Лермонтов, подобно Чехову, одновременно является и резким пессимистом, и ярким оптимистом. Чехов, подобно Лермонтову, не находил выхода из окружающей атмосферы мещанства, но в то же самое время он твердо, религиозно верил в грядущую гибель мещанства и счастье всего человечества: "Как хороша будет жизнь на земле через триста лет!" — такова была его обычная фраза. Лермонтов, подобно Чехову, задыхался в атмосфере мещанства жизни, но в то же время он верил, что сама по себе жизнь может быть прекрасной даже не через триста лет, а в настоящее время. Она может быть прекрасной — и является большей частью мещанской: что за трагическое противоречие! В нем лежит источник пессимизма Лермонтова, его мизантропия, его ненависть к жизни как проявлению мещанства.

Общеизвестны причины, оказавшие особенно сильное влияние на настроение и взгляды молодого поэта: семейные неурядицы, душевный разлад на их почве — не могли не отразиться отрицательным образом на отношении поэта к жизни и людям; главная причина, однако, лежит еще глубже и заключается в глубоком раздвоении между психологическим типом Лермонтова и выработанным им мировоззрением. Как бы то ни было, но уже пятнадцатилетний поэт вполне определенно пришел к мизантропическому пессимизму и к ненависти к жизни, этому воплощенному мещанству:

И презирал он этот мир ничтожный,
Где жизнь — измен взаимных вечный ряд,
Где радость и печаль — все призрак ложный...

Нам нет надобности следить за подобными мотивами в поэзии Лермонтова — они слишком общеизвестны; можно только указать, что, чем дальше шло время, тем глубже и безнадежнее становилось у Лермонтова это настроение: стихотворение "Благодарность" (1840) — это трагедия в восьми строках, это последний стон измученного мещанством жизни человека.

Лермонтов ненавидел мещанство жизни самой по себе и в то же время, подобно Пушкину, погиб от обыденности мещанства окружающей жизни. Как и Пушкин, он пытался быть, "как все", и чуть не захлебнулся в тине духовного мещанства. В эпоху "двух ужасных годов" его юнкерства (его же собственное выражение из письма к М. А. Лопухиной от 23 декабря 1834 г.) он занимается маранием скабрезных поэм; позднее он тратит время и силы на некрасивые, чтобы не сказать больше, попытки возвысить свое значение среди светской черни бесчестным путем (историю эту с редкой искренностью описал сам Лермонтов в автобиографическом романе "Княгиня Лиговская", см. IV, 269—270); еще позже он радуется своим успехам среди светской черни, гордится своей ролью льва петербургских салонов: "Je suis aussi *un lion*"[1], — с тщеславием заявляет он (IV, 278). Салонный лев с идеалами гвардейского офицерика: "Bon Dieu! Si vous saviez la vie que je me propose de mener!.. Oh, cela sera charmant! D'abord des bizarreries, des folies de tout espece et de la poèsie noyèe dans du champagne"[2] (IV, 265). И все это тщетные попытки войти в общую мещанскую колею: Лермонтов пробует окунуться с головой в пошлую обыденную жизнь для того, чтобы спастись от сознания мещанства жизни вообще; но ему не было спасения.

Гордясь своими успехами среди светской черни, Лермонтов ни на минуту не мог закрыть глаза на жалкое духовное мещанство этой квинтэссенции мещанства. Подобно Пушкину, он не имеет других выражений, других эпитетов для характеристики этой светской черни, кроме "жалкая толпа", "безумный свет" и т. п. (I, 225, 232 и др.).

---

[1] "Я также буду львом" *(фр.)*.

[2] "Боже мой, если бы вы знали, что за жизнь я предполагаю вести! О, это будет чудесно! Прежде всего — чудачества, сумасбродства всякого рода, и поэзия, утопленная в шампанском" *(фр.)*.

Его поражало полнейшее безличие, совершеннейшее отсутствие индивидуальности к представителям того общества, в котором он вращался: Ils me font l'effet d'un jardin francais, bien etroit et simple, mais ou l'on peut se perdre pour la première fois, car entre un arbre et un autre le ciseau du Maitre a ote toute difference!..[1] (IV, 257). И не надо думать, что духовное мещанство Лермонтов видит только в одной общественной группе, подобно Пушкину: все общественные группы, все общество, все человечество кажутся ему насквозь пропитанными мещанством. С этой точки зрения он, быть может, ярчайший индивидуалист во всей русской литературе, иногда готов ненавидеть человека как человека:

Чем ты несчастлив? —
Скажут мне люди.
Тем я несчастлив,
Добрые люди, что звезды и небо —
Звезды и небо! а я — человек!..

"Зачем я не птица, не ворон степной?" — спрашивает в другой раз поэт, и в этом вопросе опять звучит ненависть к мещанству всякой человеческой жизни. Впоследствии, в долгий период между Лермонтовым и Чеховым, такие вопросы казались смешными даже лучшим представителям русской интеллигенции: "Ах, отчего я не бревно!" — издевался впоследствии Писарев. Людям шестидесятых и семидесятых годов было вполне непонятно то трагическое мировоззрение, которое в самой жизни видело почти сплошное мещанство. Мещанство это не ограничивается рамками определенных общественных групп, а получает в воззрениях Лермонтова общечеловеческое и чуть ли не мировое значение; его Демон (в редакции 1831 года — "Азраил") говорит даже, якобы с завистью, о мещанстве ангелов, бесстрастных, спокойных, уравновешенных, между которыми, вероятно, тоже "le ciseau du Maitre a ote toute difference"[2] (см. II, 126); и, подобно Демону начала XX века, лермонтовский Демон мог бы сказать про себя:

Я не хотел бы жить в Раю
Меж тупоумцев экстатических...

[1] "Они производят на меня впечатление французского сада, очень простого и узкого, но в котором можно с первого раза заблудиться, ибо ножницы Хозяина совершенно сравняли одно дерево с другим" *(фр.)*.
[2] "Резец мастера устранил всякую разницу" *(фр.)*.

Мне ненавистен был бы Рай
Среди теней с улыбкой кроткою,
Где вечный праздник, вечный май
Идет размеренной походкою...

(*Бальмонт*, "Голос Дьявола").

В Лермонтове мы видим первые зачатки придания мещанству нуменального смысла, и в этом его связь отчасти с Гоголем, а больше всего с символистами конца XIX века.

Конечно, Лермонтов не мог удовлетвориться своими успехами салонного льва; он любил

Все обольщенья света, но не свет;

его всегда тянуло к какой-то новой, широкой, еще неизведанной им жизни; он постоянно ждал чего-то, ему казалось, что он стоит на рубеже новой, настоящей жизни:

Земле я отдал дань земную
Любви, надежд, добра и зла.
Начать готов я жизнь другую...
Молчу и жду...

Та жизнь, которую он вел раньше, предстала пред ним во всей своей мещанской неприглядности; всякая жизнь an und für sich[1] представлялась ему обыденной, бесцветной. Уже одно это неизбежно толкало поэта на путь истинного романтизма; вступить на этот путь ему было тем легче, что по самой своей природе Лермонтов, несомненно, принадлежал к тому романтическому типу людей, которых давит земная действительность, которым тесно в пространстве трех измерений и которые вечно влекутся "за пределы предельного, к безднам светлой безбрежности". И однако Лермонтов не вступил на этот путь...

VII

По самой своей природе Лермонтов, несомненно, был религиозным романтиком, мистиком; он откровенно признается:

Моя душа, я помню, с детских лет
Чудесного искала...

[1] В себе и для себя *(нем.)*.

Он твердо верит, что "иная есть страна" и что "понятье о небесном нам дано"; он стремится прочь от реального мира "за пределы предельного" (ср. 1, 3, 119, 214; II, 20, 111 и др.). Но, в противоположность слащавому пиетисту Жуковскому, он не переносит "за пределы предельного" понятий и образов нашей земной действительности, не надеется на то, что "в знакомой и тайной стране прошедшее нам возвратится"; наоборот —

И смерть пришла: наступило за гробом свиданье, —
Но в мире новом друг друга они не узнали...

Нет необходимости подробнее останавливаться на этом пункте воззрений и настроений Лермонтова: это значило бы повторять всем уже давно известное. Мистик в душе, он не мог ограничиться признанием одной только эмпирической личности человека; последняя без духовной личности для Лермонтова — ничто: "C'est terrible quand on pense, qu'il peut arriver un jour où je ne pourrai pas dire: moi! A cette idèe l'univers n'est qu'un morceau de boue..."[1]

Если бы Лермонтов отдался без борьбы романтическим тяготениям своей натуры, то он сделался бы, вероятно, идеологом того философского романтизма, который мы встретим в поколении тридцатых годов; но роковая судьба вложила в сердце Лермонтову только бескрылое желанье и восстановила его разум против его сердца; "ум с сердцем не в ладу" были не только у одного Чацкого, но и у целого ряда деятелей той эпохи. Чувство тянуло Лермонтова к романтизму, сложившееся же под влиянием среды мировоззрение заставляло поэта осмеивать

...страсть к воздушным бредням
И мистицизму...

В этом сказалось глубокое душевное раздвоение поэта, еще более усилившее пессимистическое его настроение. Это раздвоение, как основную свою черту, отметил еще сам Лермонтов (например, в "Герое нашего времени"); это раздвоение обратило религиозный романтизм Лермонтова в неопределенный пантеизм; раздвоение это сказалось в постановке вопроса о разуме и чувстве (например, в "Думе"). Сам страдая от глубокого раздвоения, поэт не мог не задаться вопросом о том, ведет ли

---

[1] "Ужасно подумать, что может прийти день, когда я не смогу сказать: я! При этой мысли вселенная есть лишь кусок грязи..." *(фр.)*.

к счастью человека порабощение сердца умом, примат интеллекта над инстинктом? В ответ на это мы слышим горькие речи о бесплодной науке, о язвах, гнете и разврате просвещенья (I, 7, 8, 20; II, 167; III, 63, 113; IV, 37 и др.) — какая разница по сравнению с гармоничным и цельным Пушкиным![1] Лермонтов начинает собою новый период в развитии русской интеллигенции: занимавшие его "проклятые вопросы", в том или ином их видоизменении, перекинулись через людей сороковых годов к семидесятникам и далее. Это не значит, что Герцен, Михайловский или Достоевский заимствовали у Лермонтова свои идеи, но значит, что у Лермонтова были в зачаточном виде идеи и Достоевского, и Михайловского, и Герцена. Мы могли бы указать целый ряд мотивов Лермонтова, разработанных впоследствии представителями русской интеллигенции. (Конечно, мы говорим не о том, что, например, в нескольких строках стихотворения "Не говори: одним высоким..." затронута тема "Преступления и наказания" Достоевского.)

В раздвоении Лермонтова — основная причина его пессимизма, но в нем же коренится и его спасительная любовь к жизни: страдая от разрыва непосредственного чувства с сознанием, Лермонтов в то же самое время всей силой своего непосредственного чувства был привязан к той самой жизни, которую признавал по существу мещанской. Он стремился "за пределы предельного" и в то же время жадно любил все земное: в этом несоединимом сочетании романтических и реалистических элементов было много трагического, но в нем же заключалась и возможность лермонтовского оптимизма. Еще Белинский отметил у Лермонтова "безверие в жизнь при жажде жизни"; жизнь an und für sich[2] Лермонтов считает безнадежно мещанской и поэтому тяготеет к "небесному", но в то же время, быть может, еще интенсивнее Пушкина любит все "земное" проникновенной, глубокой любовью. Как типичный романтик, Лермонтов

...силится купить страданием своим
И гордою победой над земным
Божественной души безбрежную свободу,

и в то же время он всеми своими помыслами живет на земле; "мне милей страдания земные", подобно Фаусту,

---

[1] Подробнее об этом — в нашей статье "Поэзия душевного раздвоения" (в книге "Пушкин и Белинский", 1916 г.).

[2] В себе и для себя *(нем.)*.

заявляет наш поэт: "Люблю мучения земли..." (I, 105, 161).

Как землю нам больше небес не любить?
Нам небесное счастье темно;
Хоть счастье земное и меньше в сто раз,
Но мы знаем, какое оно, —

еще более решительно заявляет поэт в другом месте. И такое раздвоение между "небом" и "землей", сказывающееся еще в детских произведениях Лермонтова, проходит через всю его поэзию; интересно в этом отношении одно из самых первых стихотворений Лермонтова, в котором он просит у Бога прощения за то, что мир земной ему тесен:

Не обвиняй меня, Всесильный,
И не карай меня, молю,
За то, что мрак земли могильный
С ее страстями я люблю...

Эта любовь к земле озарила поэзию Лермонтова пантеизмом и привела поэта к яркому признанию прав человеческой личности на жизнь.

Пантеизм Лермонтова был компромиссом между его романтическими чувствами и реалистическими взглядами: он приближался к мистицизму своим отказом ограничиться миром земной действительности ("мертвая краса" "равнодушной природы" — вот эта действительность, с точки зрения реалиста) и в то же время пантеизм этот был в высшей степени "земным" чувством. Характерно в этом отношении одно из последних стихотворений Лермонтова, "Выхожу один я на дорогу": молчаливое внимание пустыни, тихий разговор звезды со звездой, сон земли в сияньи голубом — все это одновременно и отрывает поэта от земной обыденности, и привязывает его к ней; он одновременно не ждет от жизни ничего, ищет забвения и в то же время в забвении жаждет жизни,

Чтоб в груди дремали жизни силы,
Чтоб дыша вздымалась тихо грудь...

Здесь налицо перед нами то причудливое сочетание ненависти к жизни (к мещанской жизни!) с жаждой жизни, которое так характерно для Лермонтова. В этой жажде жизни — вторая главная сторона творчества нашего поэта, неизбежным следствием которой является проник-

новенный индивидуализм, не такой гармоничный и цельный, как у Пушкина, но неизмеримо более резкий и яркий.

VIII

Жажда жизни, жажда, неутолимая никаким удовлетворением, а потому и принимающая "романтическую" окраску; жажда жизни, приводящая к полному разрыву со всеми узами, мешающими человеку жить "вовсю", а значит, провозглашающая принцип индивидуализма, — все это было с удивительной силой и резкостью высказано Лермонтовым в одном из замечательнейших произведений всей русской литературы XIX века, в "Мцыри", которое Лермонтов писал, как и своего "Демона", в течение всей своей жизни. Еще юношей, в 1831 году, Лермонтов задумал написать записки монаха, томящегося в монастыре (IV, 292); в произведениях 30-х годов мы находим у него целый ряд попыток выполнить это намерение ("Исповедь", 1830; "Боярин Орша", 1835 и др.); окончательная переработка всех этих этюдов дала русской литературе "Мцыри" (1840). Таким образом, желание написать "апофеоз жизни" десять лет сопутствовало поэту, в то время как ненависть к жизни как к воплощению мещанства была его характернейшей чертой.

"Мцыри" — апофеоз жизни, яркое выражение безумной любви к ней, апофеоз личности, свергнувшей с себя все порабощавшие ее узы. Ничего подобного по силе не появлялось тогда в русской литературе; только "Шильонский узник" Байрона, так удивительно переведенный Жуковским за двадцать лет до "Мцыри", может считаться случайным предшественником этого единственного в своем роде произведения, которое мы хотели бы переписать целиком, вместо того чтобы указывать на его громадное значение в истории развития индивидуализма в русской литературе и жизни. Пантеизм Лермонтова и его бесконечная жажда свободы личности ярче и резче всего высказались именно в этом предсмертном его произведении.

Мы сказали уже, что Лермонтов был глубоким пантеистом и примирял этим свои романтические порывы с реалистическим мировоззрением. Он чувствовал биение пульса природы, он чувствовал себя составной ее частью, участником ее жизни. У Пушкина природа живет жизнью

человека, и только оттого бесконечно велика и разнообразна, что отражает в себе человеческое чувство и человеческую мысль; у Лермонтова, наоборот, природа живет своей собственной жизнью, и не она сливается с человеком, а человек сливается с ней. У Лермонтова Бештау злобно взирает на русских; река, крутясь с гордым бешенством, не отвечает улыбке неба; звезды слушают поэта, радостно играя лучами; в облаках кипят южные страсти; тучка летит, простирая крылья по ветру; природа, как беззаботное дитя, тешится вечно молодою жизнью (см. I, 66, 76; II, 165, 185, 210—211; см. еще I, 27; II, 17, 25, 45 и др.). И вы чувствуете, что все это не простой façon de parler[1], что природа для Лермонтова — чудное, любимое существо, ради которого он забудет все женские взгляды (ср. III, 75). Мцыри — подобно всем героям Лермонтова его alter ego[2] — воплотил в себе этот пантеизм с последней полнотой, последней яркостью. Он порвал все связи с людьми, он ушел в живущую вечно молодой жизнью природу, он

...вслушиваться стал
К волшебным, странным голосам;
Они шептались по кустам,
Как будто речь свою вели
О тайнах неба и земли;
И все природы голоса
Сливались тут...

И на этом фоне пантеистического слияния с природой вырисовывается та беспредельная жажда жизни, которая только и может быть противопоставлена обычному, мещанскому прозябанию. Три дня своей вольной, одинокой жизни на груди природы Мцыри не променяет на целые десятилетия мирного жития:

Таких две жизни за одну,
Но только полную тревог,
Я променял бы, если б мог...

И эти три дня мощного апофеоза его личности, три дня цельной, широкой и яркой жизни осмысливают собой и всю короткую, темную и печальную жизнь Мцыри; недаром он говорит увещевающему его монаху:

---

[1] Пароль, ключевое слово *(фр.)*.
[2] Другой я *(лат.)*.

Ты хочешь знать, что делал я
На воле? — Жил, и жизнь моя
Без этих трех блаженных дней
Была б печальней и мрачней
Бессильной старости твоей...

И, конечно, за Мцыри стоит сам Лермонтов. Нам неизвестно, имел ли он в своей жизни, подобно своему герою, хотя бы три "блаженных дня", но во всяком случае он сознавал их полную возможность — *и не через триста лет, а немедленно, сейчас же,* среди этой мещанской по существу жизни. Быть может, неутолимость этой возможности прибавляла лишнюю каплю горечи к лермонтовскому пессимизму, но во всяком случае неоспорим его взгляд на жизнь как на нечто прекрасное, яркое и блаженное, хотя и обращенное людьми в слякотное, серое мещанство обыденности. Сквозь мрачные, пессимистические взгляды на окружающую жизнь у Лермонтова иногда прорываются, как лучи света сквозь тучи, драгоценные признания о том, что он дорожит своею жизнью как неосуществленной возможностью достижения яркого, гармоничного существования, как проявлением своей личности, своего я. В откровенном и дружеском письме он пишет о своей жизни: "Je ne pourrai jamais m'en detacher assez pour la mepriser de bon coeur, car ma vie — c'est moi, moi qui vous parle..."[1] (IV, 259). Уже одно это признание показывает, насколько глубоко прав был Белинский, угадавший в молодом Лермонтове (тогда еще авторе только 20—30 напечатанных стихотворений) семена глубокой веры в достоинство жизни и личности.

Как бы то ни было, но Лермонтов стоял на распутье двух дорог или, вернее, висел, как гроб Магомета, между зенитом и надиром. С одной стороны, его влекло к "небесному", с другой — он тяготел к земле: это первое его раздвоение. Второе, являющееся видоизменением первого, было для Лермонтова еще трагичнее, еще фатальнее: он ненавидел современную жизнь всех кругов общества за ее сплошное мещанство и в то же время безумной любовью любил эту же самую жизнь, провидя возможность ее разрыва с мещанством не через двести—триста лет (чем впоследствии утешал себя Чехов), а сейчас, немедленно, для каждого отдельного человека. В чем же

---

[1] "Я никогда не смогу оторваться от нее настолько, чтобы от чистого сердца презирать ее, ибо жизнь моя — это я, я, говорящий вам это..." *(фр.)*.

лежала возможность осуществления этой мечты Лермонтова? Ответ нетрудно предвидеть: *в одиночестве,* в полном разрыве с мещанским обществом.

В одиночестве Лермонтов видит единственное свое спасение, единственную возможность спастись от засасывающего мещанства окружающей жизни; и мотивы одиночества приобретают у него резкую человеконенавистническую окраску:

Пускай меня обхватит целый ад,
Пусть буду мучиться, — я рад, я рад,
Хотя бы вдвое против прошлых дней,
Но только дальше, дальше от людей!

И этот мотив одиночества, пустивший сперва росток на личной почве (что видно еще по детским произведениям поэта, см., напр., IV, 97), чем дальше, тем больше разрастался в могучее "антимещанское" и индивидуалистическое настроение. Приблизительно в это же время Пушкин впервые ярко формулировал свой "эстетический индивидуализм", требуя от поэта презрения к мещанской толпе и заявляя о его полном одиночестве: "Ты царь — живи один"; Лермонтов стоит на той же почве:

Я сам собою жил доныне!
Свободно мчится песнь моя,
Как птица дикая в пустыне,
Как вдаль по озеру ладья...

Но он ставит вопрос гораздо шире Пушкина, ставит одиночество в закон не только поэту, но и вообще человеку, желающему порвать с мещанством. Таким образом, следствием "антимещанства" Лермонтова является его яркий индивидуализм; здесь коренится причина его жадного интереса к личности. Личность для Лермонтова — это все; для него "история души человеческой, хотя бы самой мелкой души, едва ли не любопытнее и не полезнее истории целого народа" (III, 46); и по обыкновению прав был великий критик земли русской, находивший "пафос" поэзии Лермонтова "в нравственных вопросах о судьбе и правах человеческой личности". Надо заметить только, что, задаваясь "нравственными вопросами" о судьбах личности, Лермонтов в то же время еще не дошел до принципов этического индивидуализма — и в этом опять одна из нитей его раздвоения. Бывают, конечно, случаи, когда социологический индивидуализм заполняет всю ширь мировоззрения того или иного писателя, в то время

как этический индивидуализм оставляется им в тени; бывают и обратно случаи, когда этический индивидуализм проникает до глубины мировоззрения человека, оставляя социологический на заднем плане: мы увидим впоследствии, что в семидесятых годах XIX века ярким примером первого был Михайловский, а ярким примером второго — Толстой и Достоевский. В Лермонтове же и в этом случае было раздвоение: он требовал для человека полной свободы от всех стягивающих его пут, но в то же время не мог отделаться от навязчивой идеи, что человек есть только средство. Далекий от негодующего индивидуализма Ивана Карамазова, который возмущался при одной мысли быть только средством, "унавозить кому-то будущую гармонию", Лермонтов как раз останавливается именно на этой мысли:

Теперь я вижу: пышный свет
Не для людей был сотворен;
Мы сгибнем, наш сотрется след,
Таков наш рок, таков закон...
Наш прах лишь землю умягчит
Другим, чистейшим существам.

Принцип "самоцельности человека" был совершенно чужд понятиям Лермонтова; немудрено поэтому, что поэт так часто становился в жгучие противоречия сам с собою по вопросу о личности человека. Иногда он чуть не обожествляет человека, иногда относится к нему чуть не с презрением (II, 290), иногда высказывает высокое "гуманическое" чувство, иногда заявляет: "Я презираю жизнь других" (I, 218) — и весь этот клубок противоречий имеет причиной раздвоение Лермонтова, и ясно распутывается по двум нитям: по социологическому индивидуализму поэта и по его этическому антииндивидуализму (хотя последний выражен и не особенно ясно).

IX

Итак, мотив одиночества выразился у Лермонтова в его резком противопоставлении общества и личности. Понимал ли поэт, *к чему* в конце концов может привести дальнейшая разработка этого мотива? Чувствовал ли он, что крайний социологический индивидуализм приводит нас в мертвый тупик, из которого нет никакого выхода? Эту истину, особенно ясно сознанную поколением конца XIX века, Лермонтов чувствовал и видел перед

собой с неотразимой очевидностью, и в этом случае он связан тесными идейными нитями с течением художественной мысли начала XX столетия (например, с Л. Андреевым). Весь непередаваемый ужас одиночества Лермонтов ощущал как нельзя более ясно. "Ужасно стариком быть без седин!" — восклицает поэт и вкладывает в уста Демона такое признание:

О, если б ты могла понять,
Какое горькое томленье
Всю жизнь, века без разделенья
И наслаждаться и страдать...
Жить для себя, скучать собой
И этой вечною борьбой
Без торжества, без примиренья!..

И эта идея ужаса одиночества как кошмар преследовала Лермонтова всю жизнь; одно из его последних стихотворений посвящено все этой же мысли: на пороге смерти Лермонтов тосковал в своем одиночестве, рассказывая о том, как "дубовый листок оторвался от ветки родимой" и нигде не мог найти приюта в своем тоскливом одиночестве:

Один и без цели ношуся по свету давно я,
Засох я без тени, увял я без сна и покоя...

В этом одиночестве и таилась гибель Лермонтова; в этой гибели и заключалась кара за его дерзкий разрыв с мещанством. Повторилась история Тазита, с той только разницей, что не общество изгнало непокорного члена, а сам он резко разорвал всякие связи с обществом; участь его от этого, однако, не стала легче. Он тоже погиб, хотя погиб еще менее побежденным, чем Пушкин; но мещанство все-таки торжествовало: оно не видело, что одержало еще одну пиррову победу, не видело, что именно Лермонтов внес в сознание русской интеллигенции тот фермент разложения, от которого должно в далеком будущем погибнуть мещанство. Правда, мысль Лермонтова (о мещанстве *самой жизни,* а не той или иной общественной группы) была настолько нова, что только через полвека после его гибели снова возродилась у Чехова; но все-таки она сделала свое дело. И для нашего поколения Лермонтов, быть может, самый *современный* поэт; мы чувствуем нити, которые связывают его с нами и которые мы старались распутать на предыдущих страницах.

Нам осталось теперь подвести итоги, выяснить взаимоотношение Пушкина и Лермонтова и их значение в истории индивидуализма в русской литературе и жизни.

Пушкин и Лермонтов — это две стороны одной и той же медали, знаменующие собою высшую точку волны индивидуализма в русской художественной литературе первой половины XIX века; оба они двумя диаметрально противоположными путями пришли к одной и той же цели. Пушкин шел от признания прав личности, от индивидуализма, к борьбе с этическим мещанством; Лермонтов от признания мещанства жизни самой по себе пришел к яркому признанию прав личности: разными путями они сошлись на ненависти к мещанству и на провозглашении принципа эстетического и социологического индивидуализма. В этой полярности Пушкина и Лермонтова — главная сторона их взаимоотношения.

Однако полярность Пушкина и Лермонтова идет глубже тех путей, которыми шло построение их воззрений: мы уже видели, что полярность эта нисходит до последних глубин духовной сущности обоих поэтов. Пушкин — яркий и цельный представитель реалистического типа, никогда не чувствовавший стремлений и порывов за пределы предельного; Лермонтов — не менее характерный представитель *раздвоенности* типов реалистического и романтического; кристальная, эллински-гармоничная личность Пушкина является полярной противоположностью раздвоенной личности типичного "иудея" — Лермонтова. Критерием и мерилом всего окружающего для Пушкина является человеческая личность, для Лермонтова же личность эта только на груди великого духа природы получает свое объяснение. У Пушкина природа живет жизнью человека, сливается с ним; у Лермонтова природа живет своей собственной жизнью, с которой сливается и жизнь человека. Пушкин — цельность, единство, гармония; Лермонтов — раздвоенность, раздробленность, непримиримость противоречий. Пушкин — гениальное завершение старого и высшее воплощение реалистического типа; Лермонтов — гениальное начало нового, хотя только проблесками, намеками (новое иначе выражаться и не может). Тургенев, Л. Толстой — вот главнейшие наследники Пушкина; Достоевский, Чехов и современные художники мысли и слова — вот духовные дети Лермонтова.

Но какова бы ни была полярность наших двух величайших поэтов, их тесная, неразрывная связь всегда будет

заключаться в том, что оба они знаменуют собою гребень волны индивидуализма в русской художественной литературе. Выше их в выставлении *реальной личности* и провозглашении ее прав не пошел никто, равно как никто не пошел дальше их в отрицательном отношении к мещанству и в борьбе с ним. Мы видели, что Пушкин через индивидуализм пришел к антимещанству, а Лермонтов от антимещанства поднялся к индивидуализму; но таким образом в результате они оказались стоящими у одной цели, несмотря на полярность своих путей.

Оба они трагически погибли в борьбе с мещанством, принужденные уйти в гнетущее одиночество, невыносимое для живого человека. Их индивидуализм достиг своего высшего напряжения как раз в ту эпоху, когда полное подавление индивидуальности было основным пунктом государственной системы; их резкое антимещанство достигло своего апогея как раз в эпоху официального мещанства. И оба они погибли в своем одиночестве; погибли, потому что были одинокими представителями разгромленной русской интеллигенции; погибли, потому что не имели корней в той зарождающейся интеллигенции тридцатых годов, которой принадлежало будущее.

Глава V

Эпоха официального мещанства (1825—1855 гг.)

I

Русская интеллигенция двадцатых годов была разгромлена; "нежный росток русской гражданственности" был вырван с корнем. На ниве русской интеллигенции остались только отдельные колосья; остались, как после бурелома в лесу, только одинокие, сиротливо стоящие деревья, обреченные гибели. Так в одиночестве погибли один за другим Пушкин и Лермонтов в борьбе с окружающим духовным мещанством. Но живые силы проснувшейся страны — неисчерпаемы: на смену погибшей интеллигенции двадцатых годов пришло новое поколение, и с интеллигенции тридцатых годов начинается новая эра русской мысли и русской жизни. Творчество этой интеллигенции заполнило собою содержание русской культуры второй четверти XIX века, и это, быть может, одни из самых блестящих страниц в глубоко трагической истории русской интеллигенции.

Прежде чем приняться за чтение этих страниц, нам надо ближе познакомиться с тем фактором, который послужил причиной гибели предшествующего поколения интеллигенции, который способствовал гибели и Пушкина и Лермонтова. Нам надо познакомиться с тем *бюрократическим мещанством,* которое служило почвой мещанству духовному и царило в русской государственной и общественной жизни во всю николаевскую эпоху.

Главной чертой, характеризующей положение русской жизни второй четверти XIX века, была известная теория, удачно названная Пыпиным "теорией официальной народности"*. Теория эта под флагом "самодержавия, православия и народности" провозила контрабандой совершенно другие понятия — полное подавление личности, провозглашение беспредельной власти государства,

и именно России, такой, как она сложилась к началу эпохи официальной народности; знаменитое изречение Бенкендорфа может служить лучшим эпиграфом ко всей этой теории: Le passè de la Russie a été admirable; son present est plus que magnifique; quant a son avenir — il est au dela de tout, ce que l'immagination la plus hardie se peut figurer"[1]. Этим было фиксировано и беспощадно закреплено все существующее; прогресс объявлялся ненужным и мог заключаться разве только в частных поправках и улучшениях; могут улучшаться и совершенствоваться люди, исправляясь от вольнодумства и легкомыслия, для чего над ними устанавливается строгая дисциплина воспитания, цензуры, официального шпионства. Русский народ признается стоящим вне всяких мерок и масштабов для сравнения его с народами Западной Европы; европейские добродетели для нас пороки и обратно; высшая и национальная наша добродетель — покорность, смирение, отсутствие личности, беспрекословное подчинение. Индивидуальность должна быть подавлена, просвещение должно приниматься в меру: гораздо выше просвещения, индивидуальности, даже гения стоит добрая нравственность, усердие и покорность, как это мы узнаем ниже.

Подробнее познакомившись с этой теорией официальной народности, мы убеждаемся, что в основании ее лежит крайний *этический и социологический антииндивидуализм;* реальная личность признается средством, и только средством, и, подавляя человеческую индивидуальность, теория эта, никем на то не призванная, выдвигает на первый план индивидуальность народа. Надо, однако, заметить, что, подавляя личность, эта теория отнюдь не приносит пользы и "абстрактному человеку": эта государственная, бюрократическая теория с одинаковой ненавистью относится и к личности, и к обществу, и к реальной индивидуальности, и к Человеку с большой буквы. Человека и гражданина эта теория стремилась обуздать, особенно после 14 декабря 1825 года; вследствие этого и каждой отдельной личности предписано было дышать и думать только так, как это указано циркулярно. Для теории официальной народности характерно сугубо мещанское стремление поставить всех в одну шеренгу, выкрасить в общий серый цвет, обстричь под одинаковый уровень;

[1] "Прошлое России — изумительно, настоящее — более чем великолепно, что же касается ее будущего — оно далеко за пределами самого смелого воображения" *(фр.)*.

поэтому для теории этой не столько характерен ее резкий антииндивидуализм, сколько узкое и плоское мещанство. Основываясь на этом и слегка перефразируя название теории официальной народности, мы будем говорить *о теории, системе и эпохе официального мещанства*.

Иоанном Предтечей* системы официального мещанства был несомненно Павел I, о котором, однако, нам незачем распространяться; его верным приспешником и усердным помощником был Аракчеев, создавший в 20-х годах великолепный пролог к наступившей затем эпохе. Этот Аракчеев, любивший, "чтобы всякая штука (будь то даже реальная личность) была смерена, взвешена, припечатана казенною или его собственною гербовою печатью, поставлена в шеренгу и чтобы под всяким львом было четкою писарскою рукою подписано: се лев, а не собака" — как его метко характеризует Михайловский, — этот Аракчеев в небольшом районе, вверенном его руководительству, свершил то, что во второй четверти XIX века было свершено над всей Россией в ее целом. Великолепный очерк из "Истории одного города" Салтыкова ярче характеризует Аракчеева (Угрюм-Бурчеев), чем целые тома исторических исследований. По независящим от него условиям историк должен был умолчать о временах по-аракчеевских и ограничился только упоминанием о преемнике Угрюм-Бурчеева майоре Перехват-Залихватском, то есть об императоре Николае I, который "въехал в Глупов на белом коне, сжег гимназию и упразднил науки". "О сем умолчу", — кратко замечает историк. Умолчим о сем и мы, но с тем большей подробностью остановимся на самой системе.

II

Для характеристики этой системы приведем прежде всего несколько примеров и иллюстраций, отчасти новых, отчасти отмеченных раньше.

В конце 1826 года стяжавший печальную известность Бенкендорф обращается к Пушкину, сообщая, что "Его Императорскому Величеству благоугодно, чтобы вы занялись предметами о воспитании юношества" (30 сентября 1826 г.). Пушкин — и теория педагогики! Общего мало, но в то время — время зарождения теории официального мещанства — начали проводить в жизнь начало обезличения; воспринявший и усвоивший эту теорию писатель Кукольник с гордостью восклицает: "Прикажут

— и завтра же буду акушером!" ("Записки" М. Глинки). В своих бессмертных "Помпадурах и помпадуршах" чиновник особых поручений Щедрин так варьирует эту же тему: "Сделайте меня губернатором — я буду губернатором; сделайте цензором — я буду цензором... Всем быть могу; могу даже быть командиром фрегата "Паллада", и если Бог мне поможет, то, чего доброго, выиграю морское сражение"... И это далеко не шарж. Таким образом, и Пушкин по приказанию начальства должен был сделаться педагогом. Он написал тогда записку "О народном воспитании" — насквозь проникнутую благонамеренным духом; весьма интересна резолюция, положенная на нее, и ответ Бенкендорфа Пушкину: "Принятое вами правило, будто бы просвещение и гений служат исключительным основанием совершенству, есть правило, опасное для общего спокойствия... Нравственность, прилежное служение, усердие предпочесть должно..." Вот начала, на которых стала строиться теория официального мещанства: гений, индивидуальность — излишни; одно усердие — все превозмогает.

Понятно само собой, как высоко могла стоять наука в то время, когда усердие предпочиталось просвещению. В начале 30-х годов попечитель Московского университета (Голицын) "долго не мог привыкнуть к тому беспорядку, что когда профессор болен, то и лекции нет; он думал, что следующий *по очереди* должен был его заменять, так что о. Терновскому пришлось бы иной раз читать в клинике о женских болезнях, а акушеру Рихтеру — толковать бессеменное зачатие" (Герцен. "Былое и думы", Лондон, 1861 г., т. I, 134). Конечно, до этого дело не доходило, но интересна уже и самая тенденция государственного мужа насадить своеобразный "порядок" в вверенном его попечению университете. Нет ничего удивительного, что некоторые профессора были достойны своего попечителя; так, тот же Герцен рассказывает о некоем профессоре минералогии Ловецком, который раз навсегда создал (очевидно, для "порядка") формулярные списки всех минералов по одному и тому же шаблону, так что "характеристика иных определялась отрицательно: *кристаллизация* — не кристаллизуется; *употребление* — никуда не употребляется" (Ib., I, 163). Такая наука недалеко ушла от губернской статистики той же эпохи (середина 30-х гг.) и знаменитых сообщений из города Кая: "утопших — 2, причины утопления неизвестны — 2; итого — 4"; или под рубрикой о нравственности городских жителей: "жидов в городе

Кае не находилось" (Ib., I, 328). Несмотря на такие заполнения статистических таблиц, все-таки порядок был соблюден, форма торжествовала; стоило ли заботиться о содержании?

Начиная с 1826 года государственная опека над индивидуальностью принимает регулярный характер, без всяких послаблений и упущений. И до того часто было трудно дышать, гонения живой мысли разными Красовскими, Фотиями и Голицыными достигали часто крайнего предела; но тогда все это было чуть ли не случайным, по крайней мере не было возведено в систему; тогда мог существовать почти конституционный "Дух журналов"* (до 1819 г.) вместе с гонением на невиннейшие стишонки какого-нибудь Олина. Теперь дело меняется. Делаются некоторые частные облегчения — так, например, "чугунный" цензурный устав 1826 года (выработанный Шишковым) заменяется более мягким уставом 1828 года; но зато теперь уже не будет никаких упущений и послаблений, давление будет производиться во всех областях регулярно и неукоснительно; оно распространится на частную жизнь всех и каждого. Все, решительно все будет урегулировано, занумеровано, одето в узкий мундир, подчинено определенному общему шаблону, убивающему всякое проявление индивидуальности.

"Мундир, один мундир!" — это можно поставить эпиграфом к теории официального мещанства и в буквальном и в переносном смысле, потому что действительно только одна бюрократия и военщина считались достойной образованного человека, только в государственной службе была истина: мундир стягивал все, всему была предписана своя форма. Мелкий, но характерный факт: те немногие лица, которые почему-либо не удостоились чести носить мундира, придумывали штатское платье совершенно одинакового образца, так что, по словам Герцена, "если бы показать эти батальоны одинаковых сюртуков, плотно застегнутых, щеголей на Невском проспекте, англичанин принял бы их за отряд полисменов". Мундир и однообразие — это страсть мещанства у власти, прибавляет к этому Герцен; неудивительно поэтому, что на мундир, погончики и петлички обращалось такое усиленное внимание; понятно, что вопрос этот решался путем циркуляров, докладов и канцелярской переписки. Тот же Герцен рассказывает про один циркуляр министра

юстиции, который начинался как-то величаво и торжественно: "Обратив в особенности внимание на недостаток единства в шитье и покрое некоторых мундиров гражданского ведомства и взяв в основание..." и т. д. и т. д. Конечно, все это мелочи; но в них как нельзя лучше отразился весь дух системы официального мещанства.

Мы уже указывали, что давление свыше производилось неукоснительно и без послаблений по всей линии науки, литературы, жизни. Нельзя сказать, чтобы в 40-х годах это давление было сильнее, чем в конце 20-х или в 30-х годах; оно было довольно равномерно — и в этом заключалась его страшная тяжесть: оно не становилось сильнее, но это отнимало всякую надежду на то, что в ближайшем будущем оно может стать легче. На протяжении почти четверти века (1825—1848) — все то же давление, все тот же гнет над индивидуальностью, все та же опека. В самом начале эры этой системы официального мещанства Пушкину приказывают сделаться педагогом; в том же 1826 году император Николай делает следующее замечание на экземпляре "Бориса Годунова": "Я считаю, что цель г. Пушкина была бы выполнена, если бы с нужным очищением переделал комедию свою в историческую повесть или роман наподобие Вальтер-Скотта". Пушкин отказался переделывать написанное. По поводу этого же произведения высказало свое компетентное мнение пресловутое III Отделение*, находившее, что "в пьесе нет ничего целого", что все взято у Карамзина (Сухомлинов, "Исследования и статьи", т. II). III Отделение в роли ценителя, судьи и опекуна величайшего из русских поэтов! Та же опека, то же давление и несколько лет спустя: в середине 30-х годов правительство издает "целый том церковных фасад, высочайше утвержденных". Это все тот же "мундир", о котором шла речь выше; надо было все сравнять, сгладить, отнять всякую личную инициативу, надо было, как говорит Герцен, "везде и во всем убить всякий дух независимости, личности, фантазии, воли...". То же самое и в сороковые годы. В 1841 году при Академии наук учреждается печальной памяти Второе Отделение Русского Языка и Словесности с ординарными академиками Давыдовым, Языковым, Погодиным, митр. Филаретом и т. п. Прирожденные клевреты (их тогда уже сформировала система) радовались, что "благодетельное Правительство... восстановило опеку над угнетенным русским словом"... В

сущности, запоздалая радость, так как благодетельное правительство учредило эту опеку еще в цензурном уставе 1826 и 1828 годов, устанавливая статью о запрещении книг за дурной, с точки зрения цензора, слог. Так велика была забота об интересах читающей публики!

Полновластно и последовательно царила эта система целую четверть века, неукоснительно стушевывая все резкие цвета, сглаживая все индивидуальности под один общий шаблон. Насколько удалось сделать это системе официального мещанства, мы увидим ниже; теперь же обратимся к точке перелома — к 1848 году, с которым наступили на Руси пятидесятые годы. Настало тяжелое семилетие, но начало его было началом конца всей системы. Давление сразу и внезапно усилилось настолько, что, очевидно, не могло продолжаться слишком долго; в беспросветном мраке чувствовалось приближение света, но, чтобы дождаться его, надо было пережить семь черных, тяжелых лет.

III

Февральская революция 1848 года, потрясшая всю Европу, отразилась и в России — усугублением системы официального мещанства. "Неистовый Виссарион", пылкий и весь отдающийся любимой идее, умирал в начале 1848 года, с верою устремив взоры на Запад; а в России в это время начинался террор системы. В сущности, террор этот был глубоко бесполезен и совершенно излишен для самой системы, так как Россия была в полнейшей безопасности от заражения "дерзкими и буйственными мудрованиями"; небольшая группа интеллигенции, вроде кружка петрашевцев*, была настолько безопасна для правительства, что жестокое преследование этой группы явилось тоже одним из бесцельных проявлений террора эпохи официального мещанства. В России все обстояло благополучно; это подтвердил торжественный манифест от 14 марта 1848 года. Но в то же время были приняты все меры, чтобы немедленно оградиться китайской стеной от Запада; 11 марта 1848 года циркуляр Министерства народного просвещения предписал "приостановление отпусков и командировок в чужие края" (Сборник циркуляров; дело № 100876); неделю спустя издается циркуляр "Об усугублении надзора по воспитанию в учебных заведениях" (циркуляр от 19 марта 1848 г.; дело № 98004 и 100879). Начинается ряд циркуляров,

предупреждающих, пресекающих и сокращающих; мы остановимся на них теперь, чтобы потом не возвращаться к этому предмету, циркуляры эти имеют большой интерес для характеристики эпохи официального мещанства.

Укажем без особых комментариев на небольшие циркуляры "О найме трех педелей* для надзора за *вольноприходящими* учениками Киевской 2-й гимназии" (циркуляр от 2 ноября 1849 г.): это уже система официально регламентированного шпионства частной жизни российских граждан. Циркуляр от 31 августа 1850 года (дело № 103927) "Об усилении надзора за студентами Московского университета из кавказских уроженцев"; почему-то кавказские уроженцы оказались особенно опасными. Интересен далее циркуляр от 6 февраля 1852 года: "Инструкция Надзирателю за воспитанниками Харьковского ветеринарного училища". Надзиратель этот, между прочим, должен смотреть, чтобы все студенты (к слову сказать — "вольноприходящие") ходили в воскресные и табельные дни "в церковь, *им назначенную, а не другую*" (пункт 5-й); надзиратель обязан посещать "сколь возможно чаще" квартиры студентов, наблюдая, чтобы студенты "занимались предметами, относящимися к их науке", чтобы они "не делали расходов, превышающих их денежные средства", чтобы не ходили друг к другу в гости — "разве только для совместного повторения лекций, и то не более трех" (пункт 8-й). Такая регламентация исключительна даже для эпохи официального мещанства. Но все-таки, познакомившись с нею, мы вполне можем понять, каким образом в это же время чиновник особых поручений при Министерстве внутренних дел Липранди мог составить проект "академии шпионства"... Тот же Липранди в 1850 году предлагал свои услуги для обыска всех частных библиотек по всей России (!!). Сообщающий этот факт Анненков прибавляет, что само правительство "с ужасом и негодованием" отклонило это предложение (Анненков, "Литературные воспоминания", с. 515). Ужас и негодование прибавлены, конечно, для красоты слога, так как достаточно ознакомиться с произведенным в извлечении циркуляром от 6 февраля 1852 года, чтобы убедиться в большом сходстве мер, предлагавшихся Липранди и принимавшихся в действительности. Этот "ужас и негодование" становятся особенно пикантными, когда мы узнаем, что, вопреки сведениям Анненкова, Липранди действительно

был послан в 1851 году для обыска частных библиотек и книжных лавок (см. Барсуков, "Жизнь и труды Погодина", т. XV, с. 196).

Ограничиваемся этими примерами, но заметим еще раз кстати, что ряд циркуляров 1848—1855 годов нельзя считать следствием одних только событий 1848 года. События этого года дали повод к чрезмерному усилению давно применяемой системы, полно и красноречиво выразившейся уже в знаменитом циркуляре от 30 мая 1847 года, этом ясном манифесте начал официальной народности. Чтобы покончить с характерными циркулярами М-ва нар. просвещения, мы укажем на циркуляр от 30 июня 1854 года, интересный для наглядного понимания той бесконечной опеки, которая выразилась в колоссальной централизации, ярко проявившейся в эпоху официального мещанства; циркуляр этот разрешает священнику в *Якутском уездном училище* объяснять ученикам церковные службы — "раз в неделю", предусмотрительно добавляет циркуляр! Такой регламентации, такого отсутствия самодеятельности в России не бывало со времен царствования императора Павла I. Результат очевиден: полное подавление инициативы, индивидуальности и пышный расцвет бюрократизма, канцелярщины, бумагопроизводства.

Все тонуло под грудой входящих и исходящих сообщений, донесений и циркуляров; наконец само правительство почувствовало это: нельзя не отметить попытки сокращения делопроизводства. Конечно, дело окончилось ничем: единственным средством сокращения переписки было бы установление и расширение общественной самодеятельности в определенных вопросах областей, провинций, губерний и уездов. Но это средство было бы самоубийством всей системы официального мещанства; поэтому начали изыскиваться "меры к сокращению излишней переписки" (циркуляр от 13 сентября 1851 г.); вопрос о сокращении делопроизводства начал осматриваться особым "учрежденным для того Комитетом" (циркуляр от 24 мая 1851 г.), который нашел главную меру, выразившуюся в особом законе "О введении печатных бланков для однообразной переписки" (циркуляр от 21 августа 1851 г.). Мера эта, так родственная духу системы официального мещанства, конечно, не помогла — и снова началась громаднейшая переписка о сокращении

переписки: достаточно сказать, что с мая 1851 года по декабрь 1852 года одних циркулярных предложений было 20![1] И это только в одном М-ве нар. просвещения! Прибавьте к этому приблизительно по стольку же в каждом из других министерств, а кроме того, в Кавказском наместничестве (см. "Высочайший указ" 8 января 1849 г., № 22900, 23448 и т. д. и т. д.). Интересным позднейшим отзвуком этого бумажного потопа и вообще всего делопроизводства была небольшая анонимная брошюрка "Руководство к наглядному изучению административного порядка течения бумаг в России", изданная в 1858 году и немедленно изъятая из продажи; рецензия Добролюбова доставила этой брошюрке громадную известность (см. "Современник"* 1859 г., № 4).

Изучение циркуляров несколько вырисовывает общий характер эпохи официального мещанства; она станет для нас еще яснее, если мы обратимся к истории цензуры той эпохи. Весьма часто и раньше цензурный гнет доходил до степеней маловероятных, особенно во время quasi[2]-мистического обскурантизма Голицына, который

В угодность Господу, себе во утешенье
Усердно заглушить старался просвещенье...

Но в те времена тупой аракчеевщины многое зависело от личности цензора, и в то время как какой-нибудь Красовский, обязанный бессмертием Пушкину, запрещал писать о "небесной" красоте, "Дух журналов" целые пять лет (1815—1820) невозбранно, на глазах у всех проповедывал конституционализм... Теперь дело меняется: личность цензора отходит на второй план, первое место занимает всеподавляющая система. Мы не будем останавливаться на крайне интересных фактах из истории цензуры 1825—1855 годов; обширные залежи их читатель найдет в "Дневнике" Никитенко, в воспоминаниях и переписке литературных деятелей той эпохи. Общая тенденция отношения к литературе системы официального мещанства достаточно ясно выражается в пожелании графа Уварова, министра народного просвещения (!), "чтобы,

---

[1] Циркуляры от 11, 12, 13, 17 (два), 24 (два) мая, 14, 17 июня; 20 (три) июля; 21 августа; 13 сентября; 22 октября 1851 г.; 25 февраля; 11 июня; 22 декабря 1852 г., да еще "Положение о сокращении", утвержденное 28 января 1852 г.

[2] Квази, как бы *(лат.)*.

наконец, русская литература прекратилась"... (1843). И действительно,

...уж коли зло пресечь,
Собрать бы книги все да сжечь...

Правда, до этого дело еще не дошло, но все-таки недаром Иван Киреевский советовал в то время примириться с мыслью, что русская литература будет убита на несколько лет, впредь до изменения режима. Учреждение так называемого бутурлинского "негласного комитета 2 апреля 1848 г." фактически убивало всю литературу. Достаточно сказать, что сам министр Уваров оказался в подозрении либерализма у этого всевластного комитета! Комитету этому были подчинены до двадцати существовавших тогда отдельных цензур; результаты были вроде следующего: не пропущено объявление о выходе в свет книги "История Афинской республики", ибо заглавие это было признано революционным; или: запрещена заметка о болезни картофеля, так как в этом можно видеть хулу против Промысла...

Казалось бы, что дальше идти некуда; действительность доказала противное. Стоит вспомнить деяния в области внутренней регламентации страны, чтобы убедиться в этом. Вспомним знаменитый циркуляр М-ва внутр. дел предводителям дворянства (1849) о том, что "Государю неугодно, чтоб русские дворяне носили бороды... Государь считает, что борода будет мешать дворянину служить по выборам"... Замедлившие исполнить предписание Аксаковы получили его вторично через полицию, после чего сбрили бороды, хотя и не служили по выборам.

IV

Все было регламентировано и подведено под шаблон; костюм, борода, усы подверглись циркулярным предписаниям. Но оказалось возможным идти еще дальше: оказалось возможным циркулярно решать научные вопросы. Вот яркий пример. В конце сороковых годов возник вопрос: когда исполнится тысячелетие России — в 1852 или 1862 году? Первое считал верным академик Круг, второе — Погодин. Министр народного просвещения обратился с докладом (19 августа 1852 г.) к им-

ператору Николаю I, высказывая, что необходимо "строго держаться летосчисления преподобного Нестора"; Государь Император собственноручно начертал на докладе: "Того мнения и Я, *ибо* так учен был в свою молодость..." На этом основании решено было считать начало Руси в 862 году, и таким образом исторический факт был установлен бюрократическим распоряжением.

С наукой не церемонились. Заменивший Уварова новый министр народного просвещения, Ширинский-Шихматов, начал гонение на философию, заявляя, что "польза философии не доказана, а вред от нее возможен", почему и были изъяты из преподавания теория познания, метафизика и этика, как "несоответствующие видам правительства"; указом 26 января 1850 года курс философии и психологии в университетах ограничен логикой и психологией, преподавание коих поручено священникам (Никитенко, "Дневник" I, 517 и сл.). Неудивительно, что в такие исторические минуты можно было позавидовать "умершим вовремя", до эпохи официального мещанства вообще (1825—1848) и до террора официального мещанства в частности (1848—1855). "Положение наше становится нестерпимее день ото дня, — писал в 1850 году Грановский Герцену, — всякое движение на Западе отзывается у нас стеснительной мерой. Доносы идут тысячами... Для кадетских корпусов составлены новые программы. Иезуиты позавидовали бы военному педагогу, составителю этой программы. Священнику предписано внушать кадетам, что величие Христа заключалось преимущественно в покорности властям. Он выставляется образцом подчинения и дисциплины... Есть с чего сойти с ума. Благо Белинскому, умершему вовремя..." Грановский говорит здесь, очевидно, не об одних вышедших тогда новых программах для кадетских корпусов, но также и о знаменитой книге известного Я. Ростовцева "Наставление для преподавателей в военно-учебных заведениях" (1848), в которой встречается и отмеченное Грановским требование представить Христа в виде образца дисциплины; ему же приписывается и ряд изумительных афоризмов, вроде: "*Совесть* нужна человеку в частном, домашнем быту, а на службе и в гражданских отношениях ее заменяет *высшее начальство*"... (Любопытную историю последнего афоризма читатель найдет в "Записках декабриста" барона А. Е. Розена; с. 116 по изд. 1907 г.).

Такова была педагогика эпохи официального мещанства; на этой почве возросли различные педагоги, вроде

"рыцаря трех пощечин", пригвожденного впоследствии Добролюбовым к позорному столбу, проповедовавшего подобные же истины. "Всякая гражданская обязанность есть не что иное, как безусловное подчинение нашей индивидуальной воли правительству и отечественным законам..." "Воспитание и образование по форме и содержанию не что другое, как одно повиновение..." "Не рассуждай, а исполняй" — вот излюбленные афоризмы этих рыцарей трех пощечин (Миллер-Красовский, "Основные законы воспитания", 1859 г.; см. отзыв Добролюбова об этой книге).

"Не рассуждай, а исполняй" — основная заповедь системы официального мещанства. Недаром сам император Николай I собственноручно начертал на письме к нему министра Уварова: "Должно повиноваться, а рассуждения свои держать про себя". И это по справедливости могло считаться лейтмотивом всей эпохи официального мещанства, которую впоследствии коротко и метко очертил Некрасов (в "Медвежьей охоте"):

Великий век — великих мер!
"Не рассуждать — повиноваться!"
Девиз был общий...

Неудивительно поэтому, что вся Россия эпохи официального мещанства представляла из себя, по бессмертному выражению Михайловского, такой изумительный механизм в виде нисходящей системы бар, если смотреть сверху, и восходящей системы лакеев, если смотреть снизу... "Не рассуждай, а исполняй" — ведь это специально барско-лакейская психология.

Самыми общими чертами обрисовали мы систему официального мещанства; остается спросить, достигла ли цели эта стройная и тяжелая система, стремившаяся раз навсегда убить индивидуальность, обезличить человека, втиснуть его в узкие рамки мещанства и в мундир формализма? Отрицательный ответ очевиден. Система могла, конечно, внешним образом и временно обезличить человека, не давая ему возможности двигаться и дышать; система могла создать целое поколение людей, пропитанных идеалами мещанства; система могла погубить целое другое поколение "лишних людей" — этих лучших людей своего времени. Но — и только... Большего достигнуть было невозможно, ибо нельзя объять

необъятное, нельзя угасить дух человеческий, нельзя вытравить личность, нельзя одеть всех в мещанский мундир, — и в этом направлении все попытки системы официального мещанства должны были потерпеть и потерпели самое жестокое фиаско.

Во всяком случае результаты эпохи официального мещанства были громадны как в прямом, так и в обратном направлении: прямые — те, которые звучали в унисон с самой системой; обратные результаты те, которые резко противоречили ей. Конечно, для нас особенно важны обратные результаты, нам важно отметить, что, "перетерпев судеб удары", русская интеллигенция не угасла духом, но, наоборот, окрепла и возмужала, расцвела пышным цветом именно в эту страшную эпоху второй четверти XIX века. Чем сильнее было давление мещанства, тем резче было противодействие индивидуализма: именно в эту эпоху официального мещанства Пушкин и Лермонтов выставили вперед принцип права личности и всю жизнь с ужасом отчаяния боролись с мещанством. Мы увидим далее, что именно в эту эпоху Гоголь заклеймил навеки пошлое торжествующее мещанство; именно в эту эпоху сформировалась благородная личность Белинского, объявившего непримиримую войну невыносимому режиму и поставившего человеческую личность выше общества, выше человечества; именно в эту эпоху формулируется учение славянофилов и западников, характерное по своему резкому антимещанству, по своему этическому и социологическому индивидуализму. Наконец, именно в эту эпоху формируется характерно антимещанское мировоззрение Герцена, а безудержный государственный анархизм и неистовый социологический крайний индивидуализм Бакунина является наиболее резким ответом индивидуализма на теорию и систему эпохи официального мещанства.

Таковы приблизительные этапы нашего дальнейшего пути; все это — обратные результаты системы; ее прямые результаты были несравненно менее важны, хотя нельзя оспаривать их глубокого отрицательного значения если не для русской интеллигенции, то для русского общества в его целом. Для русской интеллигенции эпоха официального мещанства дала только один отрицательный идейный результат: эпоха эта отразилась в литературе апогеем мещанства в произведениях Гончарова, а также способствовала гибели многих лучших людей, превратив-

шихся в лишних людей. Все остальное идейное, прямое влияние эпохи официального мещанства на русскую интеллигенцию и русскую литературу было ничтожно; правда, псевдоромантизм был излюбленным детищем этой эпохи, подобно тому как псевдоклассицизм был фаворитом эпохи "роскоши, прохлад и нег" XVIII столетия; но ни того, ни другого не спасло от жалкой гибели такое меценатство сильных мира сего. Какой-нибудь Кукольник официально признавался гениальным художником, но это не помешало ему быть поглощенным забвением вместе с концом эпохи официального мещанства. Вообще русская интеллигенция реагировала только отрицательно на все проявления эпохи официального мещанства; однако нельзя не указать на отрицательное значение этой эпохи для внешних форм жизни русской интеллигенции и русского общества. Бюрократический строй был окончательно закреплен этой эпохой в России XIX века, и, несмотря на упорную борьбу интеллигенции с мещанством этого строя в 60-х и 70-х годах, он все же успел удержаться в прежней своей силе и снова расцвести пышным цветом в последней четверти XIX столетия.

V

Обо всем этом, однако, речь еще впереди. Теперь нам предстоит вернуться к самой эпохе официального мещанства и к ее выразителям в литературе — к проповеднику и глашатаю мещанских идеалов, Гончарову, и к их беспощадному сатирику, Гоголю. Но сначала еще несколько слов о третьем писателе, ярче всего характеризующем собой всю эпоху официального мещанства, о писателе весьма известном и популярном, но еще не вошедшем, по странной несправедливости судьбы, в историю русской литературы. Писатель этот, глубоко интересный плод эпохи официального мещанства, не кто иной, как знаменитый Козьма Прутков*.

Козьма Прутков выступил на литературное поприще (совершенно анонимно) в расцвете эпохи и разгар террора официального мещанства комедией "Фантазия" и баснями в "Современнике" (1851); через два года он выступил впервые под полным своим именем, с теми качествами и свойствами, которые были созданы в нем эпохой официального мещанства и которые сделали бессмертным

Имя славное *Пруткова*,
Имя громкое *Козьмы*[1].

В настоящее время уже разошелся десяток изданий полного собрания сочинений Козьмы Пруткова, его имя стало бессмертным, его афоризмы цитируются в разговорной речи наряду с отрывками из его басен, — но все-таки главное значение Козьмы Пруткова остается совершенно невыясненным. Обыкновенно его признают талантливым пародистом, против чего, однако, горячо восстает сам Прутков в своем знаменитом "письме известного Козьмы Пруткова к неизвестному фельетонисту "С.-Петербургских ведомостей"*, 1854 г., утверждая, что он пишет не пародии, а подражания... Однако ни пародии, ни подражания не объясняют того ореола бессмертия, который окружает чело Козьмы Пруткова. Не в подражаниях дело, ибо, действительно, кто не писал подражаний? И многие ли помнят теперь имена талантливых пародистов К. Эврипидина (Конст. Аксаков), Конрада Лилиеншвагера, Аполлона Капелькина (Н. Добролюбов) и др.? Все они почти забыты, а имя Козьмы Пруткова твердо сохранило свой вес и свое значение. Отчего?

Дело в том, что основной и главный смысл произведений Козьмы Пруткова — общественный; мы уже сказали, что Козьма Прутков был типичным продуктом эпохи официального мещанства, — и в этом вся причина его неумирающего интереса и значения. Его знаменитое качество — колоссальнейшая наивность — помогло ему, ничтоже сумняся, фиксировать в своих произведениях такие черты этой эпохи, которые на живом примере позволяют нам судить о той поре. Козьма Прутков — типичный и неизбежный результат той эпохи, разрез пласта, по которому легче всего изучать исторические наслоения целого периода русской жизни и литературы.

"Усердие все превозмогает!" — так гласит 84-й афоризм из его "Плодов раздумья", и в нем вся теория эпохи официального мещанства; еще Бенкендорф высказал эту же мысль Пушкину; в этом афоризме также все основание литературной деятельности Козьмы Пруткова, писавше-

---

[1] См. Собр. соч. Козьмы Пруткова, стих. "Честолюбие". Заметим, кстати, что мы оставляем совершенно в стороне литературную генеалогию Козьмы Пруткова, полагая, что всем известно, каким образом выработали этот литературный тип гр. А. Толстой и братья Жемчужниковы.

го стихи, драмы, мистерии, проекты, водевили, "исторические материалы", мысли и афоризмы: усердие все превозмогает. "Прикажут — завтра же буду акушером", — говорил в эту эпоху Кукольник; среда, создавшая таких Кукольников, создала и Козьму Пруткова.

Мы видели уже всю узость этой эпохи. Личность была подавлена; узость казенщины сказывалась на всех мероприятиях. Самостоятельная мысль объявлялась сумасшествием (вспомним Чаадаева), всякая попытка выйти из рамок подавлялась неукоснительно. И совершенно своевременной была знаменитая, часто повторяемая Козьмой Прутковым мысль: "Никто не обнимет необъятного!" (аф. 3, 44, 67, 104, 160 и др.). С каким узким, мещанским самодовольством повторялся и до сих пор повторяется этот афоризм всеми убежденными последователями системы официального мещанства! Часто приходится слышать эту же мысль от представителей умеренности и аккуратности, но только в несколько иной форме, в пословицах о сверчке и шестке, о плети и обухе, о рожне, о воробье и орле... Вообще мещанство изобретательно и находчиво пользуется народной мудростью. Козьма Прутков выразил ту же мысль, но гораздо изящнее и сильнее: "Никто не обнимет необъятного!" — или в другом месте — менее изящно, но еще более сильно: "Плюнь тому в глаза, кто скажет, что можно обнять необъятное!" (аф. 104). Мысль эта чрезвычайно удобна тем, что при желании "необъятным" можно считать пространство в несколько вершков; да так это и было в узкую эпоху официального мещанства.

"Мундир, один мундир!" — этот эпиграф эпохи военщины и бюрократизма нашел свой отголосок во многих глубоких мыслях Козьмы Пруткова. Военщина сказалась даже в самой форме некоторых его афоризмов; по замечанию его биографа (Собр. соч., XIV), в "Плодах раздумья" часто слышится военная команда: "Бди!" — приказывает читателям мыслитель. "Козыряй!", "Всегда держись начеку!", "Смотри в корень!" (аф. 5, 42, 129, 150 и др.); в эпоху военщины и казенщины даже афоризмы звучали как команда у такого чуткого мыслителя, как Козьма Прутков; к мундиру, погончикам и петличкам он относился с полным благоговением. "Если хочешь быть красивым — поступи в гусары", — глубокомысленно советует он (аф. 16) и не менее глубокомысленно прибавляет: "Не будь портных, скажи: как различил бы ты служебные ведомства?" (аф. 18). А ведь это дело важное,

вероятно, именно для того, чтобы различать служебные ведомства — "человек, не будучи одеян благодетельной природой, получил свыше дар портного искусства" (аф. 17). Неудивительно после всего этого, что наш мыслитель с полным убеждением заявляет, что чиновничество — одно спасение: "Только в государственной службе познаешь истину" (аф. 89); бюрократизм и государственность — панацея всех зол; лучше всего было бы обезличиться окончательно, все предать во власть и на усмотрение начальства — недаром Козьма Прутков глубокомысленно замечает, что как было бы хорошо, "если бы дозволено было относить все неприятности на казенный счет" (аф. 130). Мысль эта порождена эпохой официального мещанства, когда бюрократизм достиг степеней поистине небывалых и пытался подчинить себе и всех и вся, — ведь только в государственной службе можно познать истину, а так как усердие все превозмогает, то "усердный в службе не должен бояться своего незнания, ибо каждое новое дело он прочтет..." (аф. 82). Вы только вникните в эту блестящую и тонкую логику! Неудивительно, что при таком благоговении к убивающему личность бюрократизму Козьма Прутков (уже в 1863 г.) мог написать знаменитый проект "О введении единомыслия в России": он грустил по эпохе единомыслия и мундира. Что мундир для него стоял выше всего — об этом мы уже говорили; чинопочитание — страсть эпохи официального мещанства. "Небо, усеянное звездами, всегда уподоблю груди заслуженного генерала", — заявляет наш мыслитель (аф. 113), — и это небу честь немалая.

Всю бездну плоскости и пошлости эпохи официального мещанства можно предполагать уже и a priori[1]. Действительно, что могло в то время пустить прочные корни? Продажная, полицейская литература и журналистика Булгариных, степенное мещанство нарождающегося поколения (которому высказал свое благоволение Козьма Прутков, изрекши, что "степенность есть надежная пружина в механизме общежития", аф. 158), приниженная пошлость и сервилизм раскаявшихся либералов — вот что господствовало в эпоху официального мещанства. Если мы к этой пошлости прибавим еще и самомнение — а ведь они очень часто находятся вместе, — то мы увидим, что Козьма Прутков явился типичнейшим представителем своей эпохи: чего-чего, а уж самомнения и по-

[1] Априори, до опыта *(лат.)*.

шлости в нем было за десятерых. Какое великолепное обращение с читателем: "Смотри читай со вниманием!", "Вникни в издаваемое!", "Твой доброжелатель Козьма Прутков"; и вместе с этим непроницаемым самомнением какие "казенные пошлости!" (Собр. соч., XIII). Казенные пошлости — и в то же время непререкаемые истины: "Не все стриги, что растет!" Или: "Два человека одинаковой комплекции дрались бы недолго, если бы сила одного превозмогла силу другого..." Или: "Если на клетке слона прочтешь надпись буйвол — не верь глазам своим" и т. п. (аф. 69, 70, 106 и др.). Не вспоминаются ли при этом глубокомысленные философствования различных доморощенных Кифа Мокиевичей: "Зверь родится нагишом. Почему же именно нагишом? Почему не так, как птица: почему не вылупливается из яйца? Как, право, того... совсем не поймешь натуры, как побольше в нее углубишься!.. Ну а если бы слон родился в яйце?" и т. д. Или: "Вот, например, медведь: зверь лесной, пространный, а хвост у него так, с пуговку небольшую; а сорока вот птица малая, перелетная — а вишь какой хвостище нацепила!"... (Гоголь, "Мертвые души"; Тургенев, "Разговор на большой дороге"). После знакомства с Козьмой Прутковым вся эта философия получает иной смысл и ясное освещение, так как становится понятной ее связь с эпохой официального мещанства; философия казенных пошлостей — лучшая характеристика всей эпохи, и если Шекспиром этой эпохи был Кукольник, а ее Пиндаром — Бенедиктов, то Козьма Прутков вполне заслуживал бы звания придворного философа этой эпохи. К тому же он в одном лице соединял все таланты: своей "Фантазией" он достиг истинно шекспировской для эпохи официального мещанства высоты; а в лирике он, отгадав дух эпохи, недаром соперничал со своим "сослуживцем по министерству финансов г-ном Бенедиктовым...". Своим псевдоромантизмом Прутков был верным сыном эпохи.

Быть может, вам все это кажется маловажным, читатель, но вы представьте себе все самомнение и всю пошлость Козьмы Пруткова воплощенными в какой-либо власть имеющей особе с девизом "Не рассуждать — повиноваться!", в каком-нибудь майоре Перехват-Залихватском, представьте себе Козьму Пруткова на троне Николая I — и подумайте о возможных результатах. А результаты эти налицо: всеобщий крах 1855 года, приведший к падению и самой системы официального

мещанства. Козьма Прутков тем-то и замечателен как литературный тип, что, обладая огромной дозой наивности, он сочетал в себе все основные результаты системы целой четверти века и с той же великолепной наивностью и непроницаемым самомнением выставил эти результаты ярко и выпукло в своих "плодах раздумья", а отчасти и в своих драматических произведениях. "Многие люди подобны колбасам: чем их начинят, то и носят в себе" (аф. 98) — это прекрасно применимо к самому автору изречения: его начинили духом и сущностью эпохи официального мещанства, и он носил в себе это содержание и выразил его наглядно и ярко своими произведениями и самым своим типом.

Этим мы и закончим знакомство с Козьмой Прутковым, хотя произведения его представляют еще неисчерпаемый материал интересных фактов для характеристики эпохи официального мещанства. Укажем мимоходом на его комедию "Фантазия", поставленную на Александринской сцене 8 января 1851 года, снятую с репертуара по Высочайшему повелению 9 января 1851 года и впервые напечатанную (в 1884 г.) со всеми цензорскими помарками и с примечаниями Козьмы Пруткова: это интересная страничка из истории цензурного террора эпохи официального мещанства. Отсылаем читателя к самой комедии — перечитать ее всегда интересно, а сами заметим только в заключение, что недаром, как видит теперь читатель, Козьма Прутков пользуется громадной популярностью, что его произведения — не пустая забава. "Бросая в воду камешки, — изрек однажды Козьма Прутков, — смотри на круги, ими образуемые; иначе такое бросание будет пустой забавой" (аф. 156). Этот великолепный "плод раздумья" должно всегда иметь в виду при чтении произведений самого Козьмы Пруткова: при чтении их надо обращать внимание на их историческое и общественное значение, иначе такое чтение будет пустой забавой... Вообще надо "смотреть в корень" при изучении каждого явления; в данном случае, посмотрев в корень, мы убедились, что значение Козьмы Пруткова гораздо серьезнее, чем полагают обыкновенно. Козьма Прутков — типичный представитель своего времени, он живое воплощение главных сторон системы официального мещанства; оттого-то мы и остановились на нем так подробно.

Покончив с характеристикой эпохи официального мещанства и ее литературного воплощения, мы переходим

к Гоголю и Гончарову как к двум писателям, явившимся наиболее ярким обратным и прямым следствием и результатом этой эпохи. Мы не хотим этим сказать, что Гоголь ненавидел систему официального мещанства, а Гончаров питал к ней симпатию; быть может, наполовину бессознательно явились они, первый — сатириком мещанства, второй — апологетом его. Апогей антимещанства Гоголя и апогей мещанства Гончарова оба были следствием (обратным и прямым) эпохи официального мещанства, совершенно независимо от воли и желания авторов "Мертвых душ" и "Обломова".

Глава VI
Гоголь

I

Мещанство идет! Идет мещанство жизни в русской литературе, только что освободившейся от литературного мещанства; Гоголь вводит в русскую литературу бесконечный ряд мещанских типов, проходящих через неуловимую градацию от идеалов желудка, растительной жизни, "растительности" — этого первого этапа на пути к мещанству — до идеалов духовного мещанства. Впоследствии и Гончаров противопоставил сознанную им "растительность" Обломовки несознанному им мещанству Штольца, но Гоголь первый дал художественную картину растительных идеалов в бессмертных типах старосветских помещиков и Петра Петровича Петухова.

Растительность — это первый этап к мещанству, сказали мы; переход между ними — постепенен и почти незаметен. Мещанство ли в Тентетникове, этом прототипе одновременно и Обломова, и племянника Адуева (ср. VI, 40—41 с "Обыкновенной историей")? Мещане ли Собакевич, Плюшкин и им подобные? Отчасти, конечно, да, хотя настолько же они близки и к растительности: для того чтобы быть истинными мещанами, им не хватает узости и безличия; так, несмотря на всю свою узость — не полный мещанин Скупой рыцарь, у которого узкая страсть является всеобъемлющей, всесильной, между тем как истинный мещанин всегда умерен и аккуратен, не горяч и не холоден.

Но вот уже яркий переход к мещанству — ссора Ивана Ивановича с Иваном Никифоровичем. Тихая и мирная растительная жизнь в глухой провинции прерывается смертельной враждой двух закадычных друзей и приятелей; в жизни этой, положим, уже и раньше проблескивали мелкие черточки мещанства. Иван Иванович, скушав дыню, тщательно собирал семена в бумажку с надписью: "Сия дыня съедена такого-то числа" и "участвовал такой-то"; Иван Никифорович, несмотря на свою шарообразность, не был вторым изданием Петуха и, как полуме-

щанин, твердо памятовал, что не о хлебе едином жив будет человек, почему и отказался менять свое ружье на откормленную бурую свинью и два мешка с овсом. Но это только между прочим; главное начинается после этого эпизода, вызвавшего взаимную перебранку двух друзей; два неразлучных друга делаются смертельными врагами из-за одного только слова "гусак".

"Великая, бесконечно великая черта художественного гения этот гусак!" — восклицал в свое время Белинский (в статье "Горе от ума", 1839 г.), что впоследствии уравновешенный мещанин Гончаров признал комизмом и ребячеством, которое "без смеха нельзя читать" (см. его "Заметки о личности Белинского"). И, однако, неистовый Виссарион был гораздо более прав, указывая, что вся бесконечная пустота и пошлость мещанской жизни, вся бессмысленность ее выразились в этом пустом и бессмысленном оскорблении; и в то же время в этом проявилось развитие мещанства по направлению от растительной жизни. Как вы думаете, стали бы старосветские помещики, или Петр Петрович Петух, или, наконец, обломовцы в течение десяти лет вынимать старые дедовские карбованцы из сундуков, судиться в течение десяти лет из-за "гусака"? В этом уже страсти — узкие, мещанские, но все-таки страсти, несовместимые с мирной растительной жизнью; здесь впервые в нашей литературе "мещанство идет" в художественном отражении творчества поэта, в одухотворенных и живых образах. И как характерно это окончание рассказа о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем: "Скучно на этом свете, господа!" Нам не было скучно, когда мы всматривались в растительную жизнь старосветских помещиков; но стоило показаться мещанству — и томительная скука, при виде бесконечной пошлости и плоскости мещанской жизни, действительно овладела нами. Невольно вспоминается, что когда после вспышки общественности и индивидуализма 60-х годов мещанство снова выступило вперед на историческую сцену, то одна из наиболее ярких картин мещанства тоже была закончена автором тоскливым восклицанием: "Эх, господа, что-то скучно!" (Помяловский, "Молотов").

II

Мещанство идет! И перед нами проходит целая галерея резко очерченных типов и характеров, настолько резких и выпуклых, что один из позднейших

критиков создал даже целую теорию безжизненности этих типов.

Вот Манилов — последний могикан помещичьего сентиментализма, с небольшой дозой изредка проявляющейся обломовщины, вечно читающий одну и ту же книгу с закладкой на 14-й странице, мечтающий о том, как бы хорошо было выстроить каменный мост через пруд или провести подземный ход от дома; человек, от которого не дождешься никакого живого слова, который скорее похож на сахарную куклу, чем на человека. Манилов — последний могикан сентиментализма, последний удар приторной чувствительности отмирающей эпохи; отчасти потому он и мещанин с головы до пят. И когда вы подойдете к этому сентиментальному мещанину, то "в третью же минуту почувствуете скуку смертельную", — ибо воочию увидите перед собой апогей засахаренной пошлости и приторной плоскости.

Вот дама просто приятная и дама, приятная во всех отношениях, как представительницы того города, главной и основной чертой которого является "достигшая до высшей степени пустота"; бессмысленная жизнь, сплетни, бесконечные разговоры о какой-нибудь "сконапель истоар"; вот целый ряд чиновников, так ярко обрисованных Гоголем сначала в "Ревизоре", а затем и в первом томе "Мертвых душ"; вообще "весь город, со всем вихрем сплетней" — воплощение самого типичного мещанства. Пошлая, мещанская жизнь и жалкая мещанская смерть: "Пустота и бессильная праздность жизни сменяются мутной, ничего не говорящей смертью" — и вас невольно охватит тоска, даже ужас перед этой "страшной мглой жизни" мещанства.

В "Ревизоре" (1836) ярко и выпукло выставлено мещанство чиновничества — и картина получилась действительно потрясающая. Современные Гоголю "критики" — разные Брамбеусы, Булгарины и т. п. — обрушились на Гоголя за то, что в его произведениях, а в частности в "Ревизоре", нет ни одного "светлого лица". Обвинение, конечно, наивное, но самый факт отмечен верно: действительно — тягостное впечатление выносишь от знакомства с этим беспросветным мещанством, действительно — потрясающая картина пропитанной мещанским бюрократизмом жизни России встает перед нами в "Ревизоре". Эта атмосфера, пропитанная взяточничеством, взятки — от гнилого чернослива и борзых щенков до сотен и тысяч рублей, эта круговая порука всех за каждого, эти

мелочные интересы с высшим идеалом — "влезть в генералы", эта всеобщая продажность, сгибание в три погибели перед высшим чином и пр. и пр. — в этом сказалась вся бюрократическая мещанская Россия. И совершенно напрасно пытался впоследствии Гоголь придать какое-то якобы высшее символическое значение "Ревизору" (см. его "Развязка Ревизора", 1846 г.), сознавая, что от этой пьесы всякий выносит какое-то "тягостное чувство", "чудовищно мрачное впечатление"; это тягостное чувство при виде пошлой и плоской мещанской жизни не исчезнет, если мы наивно сопоставим ревизора с совестью, а чиновников — со страстями человека... Тягостное чувство при виде мещанской жизни — совершенно достаточный результат одного из величайших произведений автора, достигшего апогея антимещанства.

Еще более подробно, чем в "Ревизоре", Гоголь оттенил мещанство бюрократизма в "Шинели" (1842), повести, от которой Достоевский выводил всю последнюю русскую литературу ("Все мы вышли из Шинели"), имея в виду главным образом, конечно, то место, когда жалкий Акакий Акакиевич умоляет чиновников: "Оставьте меня! Зачем вы меня обижаете?" — и чуткое ухо слышит в этих словах другие: "Я брат твой..." Действительно, здесь вы предчувствуете будущего Достоевского с его надрывом любви к человеку, к личности; но для нас пока важна другая сторона типа Акакия Акакиевича и творчества Гоголя — это сторона беспредельного мещанства, в изображении которого талант Гоголя достиг своей вершины. Перед нами — мещанин, чиновник, вся жизнь которого заключена в канцелярии, все наслаждение которого — в переписке бумаг; ни одной мысли, ни одной страсти, ни одного чувства, кроме этого. Для него не существует ничего, кроме канцелярии, кроме ровных строк переписанных бумаг; даже написавшись за день всласть, "он ложился спать, улыбаясь заранее при мысли о завтрашнем дне: что-то Бог пошлет переписывать завтра?" Вы скажете, что это утрировка типа, но все типы Гоголя такая же утрировка, и в этой выпуклости их — их главное значение. И прежде чем мы увидим в Акакии Акакиевиче человека (а увидим мы это только в "Бедных людях" Достоевского), мы видим в нем чиновника, жизнь, загубленную канцелярией и бумагой, общее следствие бюрократического мещанства дореформенной России. Акакий Акакиевич — это еще мелкая сошка, первая ступень лестницы бюрократизма, но общий дух системы

отражается на нем не менее ясно, чем на каком-нибудь директоре департамента, его превосходительстве Иване Петровиче ("Утро делового человека", 1836 г.), весь смысл службы которого заключен в наблюдении за шириной полей в деловых бумагах: "Это что значит? У вас поля по краям бумаги неровны. Как же это? Знаете ли, что вас можно посадить под арест?" Такое глубокомысленное отношение к службе — яркое проявление системы официального мещанства, здесь Акакий Акакиевич и Иван Петрович, стоящие на столь разных ступенях лестницы восходящих лакеев, вполне сходятся друг с другом.

Своей вершины антимещанство Гоголя достигло в первом томе "Мертвых душ" (1842), из которого несколько типов затронуты нами уже выше. Никогда прежде в русской литературе не появлялось такой гениальной, такой удручающей душу картины человеческой пошлости, узости, мещанства. Сам Гоголь рассказывает, что когда он читал Пушкину "Мертвые души", то жизнерадостный, веселый Пушкин "начал становиться все сумрачнее, сумрачнее и наконец сделался совершенно мрачен. Когда же чтение кончилось, он произнес голосом тоски: "Боже, как грустна наша Россия!" ("Выбранные места из переписки с друзьями", VII, 78—92, 1843 г.). Сам Гоголь объяснял это чудовищностью, карикатурностью своих типов — объяснение, достойное не творца "Мертвых душ", а автора "Переписки", не понимавшего всей силы, всей глубины правды им же созданных типов. Возьмем наудачу какой-нибудь тип, хотя бы, например, полковника Кошкарева из второго тома "Мертвых душ"; как Гоголь мог не видеть, что этот полковник — яркое олицетворение всей системы официального мещанства на Руси? Все эти "депо земледельческих орудий", "главная счетная экспедиция", "контора принятия рапортов и донесений", все это бумагопроизводство, наружный порядок вместе с анархией по существу — ведь это сама жизнь, сама правда, сама официальная, дореформенная Россия! На этой почве одинаково понятны и герои "Ревизора", и несчастный Акакий Акакиевич, и типы первого тома "Мертвых душ" — вся та сплошная пошлость, в рельефном выставлении которой заключалась главнейшая сторона творческого характера Гоголя: здесь лежит причина того, что именно Гоголем достигнута высшая точка в изображении духовного мещанства. Пушкин был глубоко прав, говоря Гоголю, что "еще ни у одного

писателя не было этого дара выставлять так ярко пошлость жизни, уметь очертить в такой силе пошлость пошлого человека" ("Переписка", VII, 78—92). И конечно, в этом, а не в чем-нибудь ином заключается причина того гнетущего чувства, с каким Пушкин слушал чтение "Мертвых душ", того тяжелого впечатления, с которым не расстаешься при чтении лучших произведений Гоголя. Гоголь сознавал эту свою черту и такое действие произведений. "Пошлость всего вместе испугала читателей, — говорит он, — испугало их то, что один за другим следуют у меня герои один пошлее другого, что нет ни одного утешительного явления... что по прочтении всей книги кажется, как бы точно вышел из какого-то душного погреба на Божий свет" (Ib.). Этот душный погреб — мещанство во всех его проявлениях, выставленное с громадной силой Гоголем к позорному столбу; в этом ярком выставлении узости, плоскости и пошлости мещанства — все права Гоголя на звание великого писателя, достигнувшего в своих произведениях апогея антимещанства, умевшего "крепкой силой неумолимого резца" выставить "выпукло и ярко" всю бесконечность пошлости мещанства, "всю страшную, потрясающую тину мелочей, опутавших нашу жизнь, всю глубину холодных, раздробленных, повседневных характеров, которыми кишит наша земная, подчас горькая и скучная дорога" (V, 132).

Вот он, тот "страх жизни", та "мгла жизни", которые, начиная с Державина, все сильнее и сильнее звучали в русской литературе и жизни, пока не достигли высшей своей точки в безнадежном, но все-таки относительном пессимизме Лермонтова и в бессознательной тоске перед мещанством жизни у Гоголя! Тоска эта, при полном неумении связать пошлость окружающей жизни с общественной жизнью России, привела Гоголя ко второму периоду его деятельности, к "Переписке".

III

Не подлежит никакому сомнению, как это отметил впервые еще Чернышевский, что в творчестве и жизни Гоголя не было никакого резкого перелома; особенно ясно сказывается это при изучении его писем. Пошлость Гоголь ненавидел до самого конца своей жизни одинаковой силой ненависти, но его приводила в отчаяние полная невозможность успешной борьбы с ней и быстрой победы над ней. Конечно, он прекрасно сознавал,

что сочинения его именно и являются резкой борьбой с пошлостью, с мещанством, но, чем дальше шло время, тем более и более становился он недоволен результатами этой борьбы. Ему хотелось чего-то великого, решающего борьбу одним ударом; все свои лучшие сочинения он стал считать с этой точки зрения чем-то мелким, незначительным; он стал стараться захватить суть пошлости глубже, посмотреть в корень, поразить источники мещанства в самой общественной жизни России, отсечь одним ударом голову гидре мещанства. Но попытки эти были выше сил Гоголя, и он пал под тяжестью добровольно взятого на себя груза.

"Неумолимый резец" Гоголя "выпукло и ярко" обрисовывал всю пошлость мещанской жизни, и это было его страшным оружием в борьбе с мещанством; но сам он не сознавал всей силы своего оружия, этого остро отточенного неумолимого резца. Он бросил резец и променял его на перо публициста и на кисть портретиста нравственных и физических красавцев и красавиц. Но что это было за царапающее бумагу перо, что за приторная кисть! Желая одним ударом покончить с мещанством, Гоголь впал в жесточайшее духовное мещанство — и это было началом его конца.

Публицистом он выступил в своей знаменитой "Переписке". Нам нет надобности подробно останавливаться на всем мещанстве этого произведения, долженствовавшего, по мнению Гоголя, спасти Россию. Как публицист (сам Гоголь считал себя в "Переписке" не публицистом, а чуть ли не пророком Божиим), он совершенно не понял, в чем коренятся те общественные и государственные ростки мещанства, которые он хотел с одного взмаха вырвать с корнем. Правда, и Гоголь, и его корреспонденты чувствовали, что в самой системе, в самой эпохе есть какое-то неуловимое зло, но им было неясно, в чем оно состоит, где его причины. "Грустно и даже горестно видеть вблизи состояние России, но, впрочем, не следует об этом говорить", — пишет Гоголю пресловутая "губернаторша" Россети-Смирнова; "Все падают духом, как бы в ожидании чего-то неизбежного, — пишет ему графиня Уварова, — каждый думает только о спасении личных выгод, о сохранении собственной пользы, точно как на поле сражения после потерянной битвы". Действительно, система официального мещанства приводила ко всеобщей нравственной анархии, и это сознавал даже сам автор "Переписки", чувствуя что-то неладное в государ-

ственном механизме. "Образовался другой, незаконный ход действий мимо законов государства и уже обратился почти в законный, так что законы остаются только для вида", — пишет сам Гоголь. Где же причины этого зла, являющегося, быть может, одной из первопричин мещанства частной жизни? Причина — в секретарях и в советниках губернского правления...

Этот невероятный ответ Гоголя слишком общеизвестен, и можно без обиняков сказать, что едва ли Гоголь понимал общественные вопросы лучше, чем тот его купец, который весь вылился в классической фразе: "Тут с этим соединено и буджет и реакцыя, а иначе выйдет павпуризм..." И действительно, что другое, как не эта фраза, вспомнится читателю, когда он услышит от Гоголя, что табель о рангах есть мудрое изобретение самого Господа Бога, что взяточничество чиновников происходит от мотовства их жен, что все зло в государственном организме России — от секретарей, что вырвать все это зло с корнем очень нетрудно, стоит только, чтобы советники губернского правления были честные люди...

Упав так низко, Гоголь становится сознательным проповедником и апологетом системы официального мещанства. Он изумляется премудрому внутреннему устройству России, преклоняется перед бюрократическим мундиром, видит в нем единственное спасение всех и каждого: "Кто даже и не в службе, тот должен теперь вступить на службу и ухватиться за свою должность, как утопающий хватается за доску, без чего не спастись никому..." Он пророчествует далее, что Россия — любимое дитя Бога, что через десяток лет Европа приедет к нам не за пенькой и салом, а за мудростью (как раз через десять лет после этих слов был Крымский погром). Он разделяет взятки на "стыдные" и "нестыдные" и обращается с воззванием к полиции, убеждая прекратить взятки и поборы (см., например, VIII, 130—131; VI, 95; VII, 119; VII, 99, 176; оправдания и объяснения Гоголя см. VIII, 20 и сл.). Во всем этом, конечно, много благонамеренной наивности, той наивности, которая убеждена, что, "стоит только захотеть" (как впоследствии выражался Л. Толстой), и сразу переменится весь строй жизни. Любезные сограждане, перестанем быть злыми, взывала Екатерина II, и наступит век златой. Далеко ли ушел Гоголь (а впоследствии и Л. Толстой) от этого призыва к самосовершенствованию как к панацее от всех зол?

Однако наивность наивностью, а непонимание и невежество — своим чередом. У Гоголя они были тем более пошлыми, тем более мещанскими, что пропитаны были духом пророчества, религиозной верой в свои слова. Самомнение и верхоглядство и раньше проскальзывало у Гоголя: то он берется за профессуру, не имея и самых элементарных сведений по своему предмету; то собирается "хватить среднюю историю в восемь томов", то помечает под заголовком отрывка своей работы: "Т. 1, кн. 1, гл. 1", не имея даже второй главы; то он "медлит изданием первых томов", не имея ни строчки написанной и т. п. и т. п. (см., например, IX, 128, 217, 263 и др.). В "Переписке" эти черты достигли у Гоголя болезненно-уродливых размеров, осложнившись верой в свой мессианизм. "Создал меня Бог и не скрыл от меня назначения моего!" — на такой почве самомнение дало богатые плоды. Гоголь просит своих соотечественников прочитать "Переписку" несколько раз, а также купить несколько экземпляров и раздать тем, которые купить не могут... Он ко всем и каждому обращается с властным советом — к генерал-губернаторам, к поэтам, к "занимающим важные места", наконец, даже к ученым (о том, как надо "проповедовать науку"!). Тон советов — пророческий, непогрешимый, тон мнения — безапелляционный: "Очнитесь! куриная слепота на глазах ваших!"; "Выводы твои гниль — они сделаны без Бога"; "Только в глупой светской башке могла образоваться такая глупая мысль"... Наряду с этим — советы "делать так, как думаю я", исполнять его волю "таким именно образом, как я хочу", "раскусить хорошенько" его мнение. Так отсекал Гоголь голову гидре пошлости и мещанства...

Насколько сам он в это время завяз в мещанстве, лучше всего показывает изумительное письмо Гоголя: "Чем может быть жена для мужа в простом домашнем быту, при нынешнем порядке вещей в России". Равновесие бюджета, поучает Гоголь, цель супружеской жизни и гарантия семейного счастья; поэтому все деньги надо разделить "на семь почти равных куч", причем в первой куче будут деньги на квартиру, во второй — деньги на стол, в третьей — на экипаж и лошадей, в четвертой — на гардероб, в пятой куче — карманные деньги, в шестой — деньги на чрезвычайные издержки ("покупка нового экипажа и даже (!) вспомоществование кому-нибудь из ваших родственников"), наконец, "седьмая куча — Богу", на церковь и бедных... Недурно и это... Дальше — еще

лучше... "Сделайте так, чтобы эти семь куч пребывали у вас несмешанными, как бы семь отдельных министерств" — все это нужно для того, чтобы завести порядок в доме; и в таком учреждении бюрократических порядков в семье Гоголь видит основу прочного счастья. Наконец, он достигает апогея мещанства, апогея филистерства и пошлости, заявляя: "Даже и тогда, когда бы оказалась надобность помочь бедному, вы не можете употребить на это больше того, сколько находится в определенной на то куче. Если бы даже вы были свидетельницей картины несчастья, раздирающего сердце, и видели бы сами, что денежная помощь может помочь, не смейте и тогда дотрагиваться до других куч", — в этом случае Гоголь разрешает просить о помощи знакомых (VII, 134)... Может ли духовное мещанство идти дальше этого — не знаем; но приведенное выше место — единственное в своем роде во всей русской литературе.

IV

Итак, перо публициста привело Гоголя в трясину самого пошлого мещанства. Он и сам в конце концов принужден был признать это. "Я размахнулся в моей книге таким Хлестаковым, что не имею духу заглянуть в нее", — пишет он Жуковскому; он понял наконец, что публицистика, проповедь — не его дело: "Искусство и без того уж поученье. Мое дело говорить *живыми образами,* а не рассуждениями. Я должен выставить *жизнь* лицом, а не трактовать о жизни" (см. письма к Жуковскому 6 марта 1847 г., 29 декабря 1847 г. — 10 января 1848 г. и др.). Таким образом, Гоголь возвращается к творчеству, но не отказывается от своей идеи срубить голову гидре мещанства орудием более действительным, чем его "неумолимый резец"; таким орудием он выбирает дряблую кисть псевдоромантического портретиста. Появляются на свет Божий Улинька, Костанжогло, Муразов и прочие эпические и лирические герои...

Еще в первом томе "Мертвых душ" Гоголь обещал вывести впоследствии на сцену героя, "одаренного божескими доблестями", русскую девушку, "какой не сыскать нигде в мире", и вообще обещал нарисовать "несметное богатство русского духа" (V, 224). И раньше Гоголь был грешен тенденцией к "ультраромантизму": если у него попадается красавица, то уж верно неописуемая; таков нехудожественный образ панночки в "Тарасе Бульбе"

(извиняемый, впрочем, эпическим тоном повествования); таково напыщенное описание красавицы Аннунциаты, в котором Гоголь так печально состязается с Марлинским. Теперь, во втором томе "Мертвых душ", эти задатки развились и дали плод сторицей. Гоголю казалось очень простым нарисовать своих блещущих всеми добродетелями героев по закону контраста с типами мещан первого тома "Мертвых душ"; на деле это оказалось далеко не столь простым и легким и кончилось тем, что Гоголь чуть ли не впал в марлиновщину, так как только у Марлинского можно найти подобную нехудожественность.

Красота Улиньки — несравненна, такого очертания лица "нельзя было отыскать нигде"; помещик Платонов изумляет необыкновенной красотой, это "Ахиллес и Парис вместе"; добродетельный кулак Костанжогло, придя в торжественное состояние духа, сияет, как царь: "как бы лучи исходили из его лица"; все дети в школе любят своего учителя Александра Петровича гораздо сильнее, чем своих родителей, — "нет, никогда не бывает такой привязанности у детей к своим родителям. Нет, ни даже в безумные годы безумных увлечений не бывает так сильна неугасимая страсть, как сильна была любовь к нему"... Не говорим уже о лирических излияниях Гоголя, нехудожественность которых превышает всякую меру. Лиризм был, впрочем, всегда слабой стороной дарования Гоголя, хотя сам он (так же как и Белинский) полагал, что лирическая сила имеется у него в изобилии (VIII, 28). Там, где Гоголь, особенно в первых своих рассказах, просто и бесхитростно описывает природу, у него иногда и прорывается лирическое чувство (например, описание украинской ночи, отчасти описание степи в "Тарасе Бульбе"). Уже описание сада Плюшкина несколько искусственно, все же остальное — холодная и напыщенная риторика, шумиха фраз, примером которой может служить пресловутое описание Днепра, построенное по всем правилам теории словесности. ("Чуден Днепр..."). Неудачные лирические излияния в "Мертвых душах" общеизвестны; лучшую же характеристику понятия Гоголя о лиризме может дать его восхищение одами, ибо для него "ода есть высочайшее, величественнейшее, полнейшее и стройнейшее из всех поэтических созданий" (XII, 10). Это говорилось в 1846 году! Величайший из русских реалистов отдавал таким образом дань литературному мещанству псевдоромантизма и псевдоклассицизма.

В рассудочном, холодном творчестве Гоголя лиризма не было и быть не могло. ”Поэзия, прости Господи, должна быть глуповата”, — говорил Пушкин (см. его письма, VII, п. 170) и этим парадоксом верно отметил черту собственного творчества: он писал не умом, а чувством, творил воображением, а не соображением. Гоголь — наоборот. ”Я никогда не писал портрета в смысле простой копии, — пишет он, — я создавал портрет, но создавал его вследствие соображения, а не воображения” (VIII, 32; IX, 192), и в этом основная черта его творчества. Вот почему Гоголь всегда создавал типы, а не характеры, суммировал (соображением) отличительные и родственные свойства целой группы характеров. В этом лежит причина резкой выпуклости его типов, позволившая одному из критиков создать теорию не-реальности, безжизненности этих типов (см. В. Розанов. ”Легенда о Великом инквизиторе”); теория эта, конечно, была бы верна, если бы реализм был простым фотографированием. Интересно заметить, что сам Гоголь в предисловии ко второму изданию первого тома ”Мертвых душ” извиняется перед читателем, что типы его — не фотография! В другом месте он называет эти типы чудовищами и карикатурами: его изумило, что ”Пушкин, который так знал Россию, не заметил, что все это карикатура и моя собственная выдумка!” (VII, 85). И Пушкин, конечно, был гораздо более прав, чем Гоголь, понимая, что не в фотографичности жизненность и что тип не фотография.

Но вот Гоголь пожелал одним ударом поразить пошлость мещанства, нарисовать не ”карикатуры”, а идеальных людей... Здесь-то и стерегла его ненавидимая им пошлость, ибо действительно за всю свою жизнь не создал Гоголь ничего пошлее своих ”одаренных божескими доблестями” героев, вроде Костанжогло. Этот добродетельный кулак ненавидит мещанство, разражается филиппикой против растлевающего влияния городов, произносит панегирик деревне, где ”человек идет рядом с природой”; точно идти рядом с природой — значит заниматься в деревне кулачеством! И не видит Гоголь того, что, заставляя Костанжогло беседовать с таким неподдельным удовольствием с выжигой и мещанином Чичиковым, он тем самым и на своего картонного героя налагает неизгладимую печать. Устами Чичикова Гоголь выражает и свое мнение, что Костанжогло — умнейший в России человек. Но есть еще некий добродетельный откупщик Муразов, который ровно в десять раз умнее

Костанжогло, ибо капитал его равен сорока миллионам, в то время как у Костанжогло только миллиона четыре (VI, 101; XII, 105)...

Пасторальная кисть привела, таким образом, к тем же результатам, как и публицистическое перо: оба они завлекли Гоголя в болото беспросветного мещанства; и, бессильный сломить пошлость одним ударом, сам сломавший свой "неумолимый резец", Гоголь остался безоружным перед грозной гидрой мещанства. Он пытался бороться, он искал спасения в индивидуализме, в религии, — но и там стерегла его та же пошлость, то же мещанство, одетое в поповскую рясу и задрапированное в тогу индивидуализма.

V

Крайняя индивидуалистическая теория самосовершенствования и аскетизм на религиозной почве не спасли Гоголя от болота мещанства. "Позаботься прежде о себе, а потом о других; стань прежде сам почище душой, а потом уже старайся, чтобы другие были чище" (VII, 75; ср. 140—141) — такова теория самосовершенствования у Гоголя, именно *теория*, положенная во главу угла мировоззрения, а не только этический принцип. О теории этой мы будем подробно говорить в главе, посвященной "эпохе общественного мещанства", восьмидесятым годам XIX века; но уже и на примере Гоголя можно видеть, что крайний индивидуализм этой теории переходит в свою противоположность и в духовное мещанство, что здесь, как и повсюду, крайности сходятся. От этической нормы "человек — цель" теория самосовершенствования незаметно переходит к принципу "я — цель"; из чисто этического принципа теория самосовершенствования делает общественную программу, и вот отчего теория эта почти неизбежно сопровождается теорией постепенства и малых дел (см. у Гоголя VII, 92—94; VIII, 47).

Все неприкрытое мещанство этой теории у Гоголя вскрывается ярче всего в непосланном письме Гоголя к Белинскому, в бледной попытке ответа на дышащее жизнью, страстью и негодованием письмо великого критика земли русской.

Теорию самосовершенствования Гоголь основывал на религиозной почве, на почве исторического христианства. Здесь надо прежде всего подчеркнуть, что "черствый"

и рассудочный Гоголь *никогда не был мистиком,* никогда не стремился и не проникал он "за пределы предельного"; недаром Гоголь на религиозной почве так сошелся с Жуковским, пиетизм которого носил такой рационалистический характер. Разница в том, что пиетизм Жуковского был меланхоличен, мягок, окрашен в полусветлые, сероватые тона, а аскетизм Гоголя был тяжелым, мрачным настроением, не дававшим надежды на просвет. Для Жуковского смерть есть радостное возвращение погибшего "где-то, в знакомой, но тайной стране", для Гоголя — смерть есть Страшный Суд и геенна огненная, уготованная дьяволу и ангелам его... И в этом темном страхе смерти перед "загробным величием", быть может, и проскальзывает нотка мистицизма; быть может, зерно мистицизма оплодотворилось бы в Гоголе и дало плод, если бы не его грубое, упрощенное понимание "загробного величия", таинства жизни и смерти, вообще всего христианства. Невежественный деревенский поп, догматик и рационалист о. Матвей, так гибельно влиявший на Гоголя, только беспощадно заглушил в душе его тот росток мистицизма, который при иных условиях мог сделать из Гоголя глубокого мистика, а не того мрачного пиетиста-ханжу, каким он оказался в действительности. И тут мещанство было уделом Гоголя...

Так трагически погиб в борьбе с мещанством его величайший сатирик. "Неумолимым резцом" он беспощадно поражал пошлость мещанства во всю первую половину своей деятельности, но эти громадные победы над мещанством самому ему казались слишком мелочными, ему хотелось покончить борьбу одним ударом. Это привело прежде всего к жалкому мещанству второго тома "Мертвых душ", а затем к беспросветному мещанству "Переписки", где Гоголь думал поразить наголову это же самое мещанство пером публициста или, как он сам себя называет, вселенского учителя. Вместе с этим мещанство в индивидуализме, мещанство в религии — повсюду, к чему только ни прикоснется Гоголь. Из бессознательного сатирика эпохи официального мещанства он стал сознательным апологетом ее, и трагедия Гоголя в том, что, погибая в сетях мещанства, он до конца жизни ненавидел его, углублял свою ненависть: быть может, и религиозный перелом Гоголя, его quasi-мистицизм был только следствием признания нуменального значения за мещанством жизни, этическим мещанством...

Как бы то ни было, но, сломав свой "неумолимый резец", оставшись безоружным перед мещанством, Гоголь погиб. Мещанство одержало новую и наиболее блестящую победу. Мы видели, что литературное мещанство было побеждено без особого труда: Карамзин, Жуковский и Пушкин нанесли ему ряд ошеломляющих ударов, от которых оно не воскресло. Пришел реализм. Но вместе с ним и

Adventatit asinus
Pulcher et fortissimus[1], —

пришло в русскую литературу и в русскую жизнь могучее и сильное мещанство этическое. В борьбе с этим мещанством жизни погибли один за другим Пушкин и Лермонтов, погибли, но не были побеждены, погибли победителями. Судьба Гоголя была неизмеримо трагичнее: он погиб побежденный, взятый в плен этим этическим мещанством, мещанством жизни, с которым он резче всех боролся и в жизни и в литературе. Мещанство победило, и написанные в эпоху гибели Гоголя произведения Гончарова были ликующей песнью торжествующего мещанства...

---

[1] Пришел осел,
Преславный и могущественнейший *(лат.)*.

Глава VII
Гончаров

I

Гончаров — самое яркое воплощение духовного мещанства в русской литературе. Бессознательный апологет эпохи официального мещанства, сознательный проповедник мещанских идеалов, он в трех своих романах дал евангелие мещанства, он закрепил и утвердил то, что Гоголь стремился разрушить. Он соединил в себе острое оружие отточенного реализма с апологией тупого мещанства, он из картонного гоголевского Костанжогло попробовал сделать идеального живого мещанина Штольца; и если он в этом потерпел фиаско, то лишь потому, что песнь торжествующего мещанства была в то же время лебединой его песнью: пока Гоголь погибал, безоружный, в неравной борьбе, русская интеллигенция 30-х и 40-х годов приступом взяла цитадель мещанства, подвела подкоп под систему официального мещанства, и громовой взрыв шестидесятых годов раздался как раз в то время, когда Гончаров представил русскому обществу своего Штольца во образе идеала человека и мещанина...

Гончаров смело может быть назван проповедником мещанских идеалов, глашатаем мещанской морали, идеологом мещанства, несмотря на всю свою пресловутую "объективность", а отчасти и благодаря ей. Действительно, он относится ко всем своим героям "объективно", то есть, по его же собственному толкованию, беспристрастно и бесстрастно, sine ira[1] [I, 66[2]], но это, как увидим ниже, отнюдь не исключает его ярко выраженной симпатии ко всему мещанскому и не мешает даже проводить свои чисто субъективные взгляды. Все его излюбленные герои — Адуев, Штольц, Тушин — сугубые мещане; духом торжествующего мещанства проникнуты насквозь все произведения Гончарова.

---

[1] Без гнева *(лат.)*.
[2] Цитаты и ссылки по изданию 1899 г.

"Обыкновенная история" — первый роман Гончарова — появилась на самом рубеже тяжелого семилетия, в начале террора системы официального мещанства, в 1847 году. Гончарову было тогда уже под сорок лет; лучшие годы своей жизни он прожил под ферулою убивающей личность системы и, сам того не сознавая, вполне усвоил принципы и идеалы официального мещанства. Как писатель, он в совершенстве овладел острым оружием реализма, он понял, что, только владея этим оружием, мещанство может стать опасным; более того, в своем романе он задался целью осмеять умирающий псевдоромантизм, а свои мещанские идеалы выставить с оружием реализма в руках против осмеянных романтических идеалов. Насколько ловко задуманным и безупречно выполненным оказался этот план, видно из того, что на удочку Гончарова попался даже Белинский. В ненависти против отмирающего романтизма Белинский шел еще дальше Гончарова; но Белинский ненавидел в псевдоромантизме его мещанство, а что мог ненавидеть в нем Гончаров? Он обратил внимание на те черты племянника Адуева, которые вовсе не были характерны для романтизма вообще — во всяком случае, для романтика 40-х годов; он забыл, что со времени трагической кончины Владимира Ленского уже немало воды утекло, и нарисовал фигуру сентиментального романтика.

Перед нами сентиментальный романтик, наивный, чуть глуповатый и невылощенный: ведь он вскормлен и воспитан глухой деревней, а не monsieur Abbe[1]; в первый период своей жизни, до знакомства с "беспощадным анализом" дядюшки Адуева, он совершенно родственен Владимиру Ленскому (ср. "Обыкновенная история", гл. I, гл. II и "Евгений Онегин", гл. II, стр. 8 и сл.). Позднее он приближается к Онегину и Печорину: после истории с Наденькой он начинает "байронствовать", по выражению его дяди; он разочарован, он презирает женщин, он не верит в любовь и пр. и пр. Но этот "демонизм" в нем чисто внешний, для натуры Адуева-Ленского совершенно беспочвенный. Адуев перенимает только внешние приемы (история с Лизой): принимает живописные позы, устремляет вдаль грустно задумчивый взор, говорит, что время любви для него миновало... Кажется, еще две-три черты и ему совершенно удастся закутаться в тогу демонизма — но нет; время печоринства миновало безвозв-

[1] Месье Аббе *(фр.)*.

ратно, и в этом случае обмещанившийся Мефистофель действительно выглядывает из-за "беспощадного анализа" дяди Адуева: он совершенно верно высмеивает в племяннике обычную черту печоринства — ставить себя выше толпы, на что Адуев-Ленский не имеет ни права, ни основания. Впрочем, это он и сам сознает, почему начинает ненавидеть не только людей, но и себя (II, 146), а это уже шаг вперед; еще один шаг — и из Адуева-младшего, после этого кризиса, мог выработаться типичный человек 40-х годов, — но на это у Гончарова не хватило связи с общей жизнью исторического момента, и он сделал из племянника экземпляр № 2 дяди Адуева. На придуманность окончания указал еще Белинский, называя эпилог романа "неудачным и испорченным"; в этом сказалось характерное для Гончарова непонимание эпохи, неумение вникнуть в общественные течения и настроения.

Но не в племеннике Адуеве главное дело; хотя он и занимает первый план, но совершенно подавляется стоящей на втором плане фигурою дяди — положительным типом романа. Племянник Адуев с первой же встречи с дядей выставлен с такой нелепой стороны, что, пожалуй, нетрудно почувствовать симпатии к умному и "деловому" дяде. На эту удочку попался Белинский, в своем негодовании против романтизма не заметивший отталкивающего мещанства всей фигуры Адуева-старшего, которого он находит "исполненным ума и здравого смысла".

II

Дядя Адуев действительно человек деловой: "Надо дело делать" — любимая его фраза (II, 8). Теперь эта фраза вызывает в нас улыбку, так как сейчас же приводит на память профессора из "Дяди Вани" Чехова — эту "сухую воблу" и мещанина во профессорстве — с той же фразой на устах. Конечно, быть может, что смешное теперь было вполне серьезным более полувека назад; по крайней мере сам Гончаров относится к Адуеву-старшему весьма почтительно, его мещанскую банальщину он склонен считать "беспощадным анализом" (I, 166), в то время как дядюшка сплошь да рядом изрекает то трюизмы, то мещанскую мораль. С точки зрения Гончарова, дядя Адуев является представителем труда и "живого дела в борьбе с всероссийским застоем" (это живое дело заключается в фабрике дяди Адуева); в нем

мы якобы имеем "твердое сознание необходимости дела, труда, знания". Весьма почтенное сознание; но что мы видим на деле? Перед нами ясно и рельефно — как и всегда у Гончарова — вырисовывается чиновник, кулак и мещанин, считающий свой департамент и бумаги истинным делом, секущий своих фабричных и проповедующий плоскую мещанскую мораль. Это яркий представитель официального мещанства в частной, домашней жизни. Основное его качество — бесстрастие, почти неизбежное следствие мещанской плоскости чувства; в лице его замечалась "сдержанность, т. е. умение владеть собой" (I, 120), и сам он рассуждает об этом своем качестве с настоящим самодовольством мещанина. "Велика фигура — человек с сильными чувствами, с огромными страстями! — изрекает он. — Мало ли какие есть темпераменты? Восторги, экзальтация: тут человек всего менее похож на человека и хвастаться нечем. Надо спросить, умеет ли он управлять чувствами; если умеет, то и человек..."

Таков первый член его мещанского символа веры, который он излагает, чтобы облить холодной водой "глупую восторженность" племянника. Второй член этого символа веры — узкий и холодный мещанский эгоизм; общение с людьми он понимает только как деловые отношения по службе: по вечерам — карты в обществе солидных людей, изредка — деловой обед в обществе, непременно почему-либо нужном: "что же даром-то кормить?" Понятно, что при таких воззрениях на жизнь и людей дядя Адуев одинок в жизни: одиночество — частый спутник мещанского эгоизма. У Адуева-старшего нет друзей, нет близкого человека, он "никогда не сближался ни с кем до такой степени, чтобы жалеть"; по его мнению, "надо воздерживать себя, не навязывать никому своих впечатлений, потому что до них никому нет надобности". Сухой и черствый, дядя Адуев представляет из себя лучший экземпляр разновидности эгоиста-мещанина.

Взгляды этого мещанина на жизнь — самые чиновничьи, самые мещанские. Выше всего в жизни он ставит, разумеется, комфорт (I, 150); жизнь для него — это деньги и служебное положение, "карьера и фортуна", а кроме этого все остальное ничто — недаром, с его точки зрения, жизнь есть озеро, полное грязи и тины. И решительно на все такой же мещанский взгляд: талант для него есть капитал, приносящий проценты; чем больше проценты, тем талантливее человек (I, 156); бедность

— порок, вызывающий омерзение. "Есть, говорит, нечего, — передразнивает он воображаемого бедняка, — я, говорит, женат, у меня, говорит, уже трое детей, помогите, не могу прокормиться, я беден"; кладет свою резолюцию: "Беден! какая мерзость!" В случае надобности дядюшка Адуев готов пустить в ход благородную мораль: "Жениться по расчету — это низко", но не преминет сейчас же добавить мораль мещанскую: "Но жениться без расчета — это глупо". Так он и женится не по расчету, но и не без расчета; любовь для него — миф, и недаром племянник говорит, что в жилах дядюшки "течет молоко, а не кровь". Жизнь для него ясна, размеренна и определенна; в ней нет ни счастья, ни борьбы, ни волнений, а есть "просто жизнь, разделяющаяся поровну (заметьте себе, непременно *поровну*! — тоже характерный признак для размеренного мещанина) на добро и зло, на удовольствие, удачу, здоровье, покой, потом на неудовольствие, неудачу, беспокойство, болезни и проч... на все это надо смотреть просто".

Довольно всего этого, чтобы составить себе полное понятие об Адуеве-старшем; пропустим даже то, что он своим мещанством загубил свою жену: и без этого добавочного штриха перед нами стоит во всей своей красе типичная фигура мещанина, мещанина с головы до пят, мещанина до малейших деталей внешней и внутренней жизни. "Это какая-то деревянная жизнь, — скажем мы вместе с романтиком Адуевым-младшим, — прозябание, а не жизнь! прозябать без вдохновения, без слез, без жизни, без любви!"

Интересно отметить, что в эпилоге Гончаров также испортил фигуру дяди, как и племянника: из последнего он не сумел, вследствие полного отсутствия связи с общей жизнью исторического момента, сделать типичного человека 40-х годов; первого же он зачем-то счел нужным в конце романа смягчить, заставить хоть отчасти принести повинную в своем мещанстве, в своей деревянности. Дядя Адуев на пороге получения чина тайного советника выходит в отставку, собирается ехать в Италию и даже восклицает: "Полно жить этой деревянной жизнью!" Наконец-то сознался! Все это весьма утешительно и похвально, но, к сожалению, несколько поздно; уже поздно изъявлять желание "жить не одной головой"; поздно считать себя способным к жертве — слишком поздно, и хотя весьма добродетельно, но настолько же и маловероятно. Самый тип теряет от этого в выдержанности, так

как в читателе успевает уже слишком прочно укорениться впечатление беспросветного мещанства Петра Ивановича Адуева, первого положительного типа Гончарова.

Познакомившись с дядей Адуевым, вы невольно вспоминаете, что когда-то встречались с ним уже и раньше, и не только с одним Адуевым-старшим, но вместе с тем и с его племянником. Действительно, они существовали еще за пятьдесят лет до появления "Обыкновенной истории" и являлись тогда под именами Леонида и Эраста, "чувствительного и холодного" — из рассказа такого названия Карамзина. Вспомните этот рассказ и мещанскую философию Леонида, который "стоял на том, что благоразумному человеку надобно в жизни заниматься делом" ("...надо дело делать", — слышали мы от Адуева), который сыпал сентенциями совершенно во вкусе дяди Адуева, вроде: "Служба есть у нас вернейший путь к уважению, а чины — ходячая монета" и т. п., который, наконец, женился совершенно как дядя Адуев, "чтобы избавить себя от хозяйственных хлопот: женщина нужна для порядка в доме", — вспомните все это, и вы убедитесь, что еще сто лет тому назад (рассказ Карамзина написан в 1803 г.) и почти за полвека до "Обыкновенной истории" существовал точный прототип Петра Ивановича Адуева. Отсюда следует, что Адуев-старший не есть всецело результат эпохи официального мещанства; такие типы существовали и раньше, хотя, конечно, эпоха официального мещанства создала удобную почву для пышного расцвета сотен и тысяч таких Адуевых. Но вот что создала эпоха официального мещанства: она создала возможность считать такого Адуева положительным типом, в чем был твердо убежден Гончаров, в чем повинен даже Белинский (впрочем, только по ошибке).

При всей пошлости и плоскости Адуева-старшего тип этот, однако, весьма широко захвачен; если его имя не сделалось таким же нарицательным, как имя Обломова, то только потому, что на свою лень и бездеятельность мы уже давно обратили внимание, а на свое мещанство — весьма и весьма недавно. А между тем как тип Адуев-старший нисколько не уступает в общности Обломову и вполне заслуживал бы нового словообразования *"адуевщина"* как символа сухого и плоского мещанства эпохи величия бюрократии и мундира, подобно тому как "обломовщина" является синонимом апатии, бездеятельности и вообще растительной жизни. Эта апатия, эта пас-

сивность и растительная жизнь — тоже особая разновидность мещанства; Гончаров коснулся их в своем втором романе.

III

"Обломов" появился в 1858 году, но время его написания — именно эпоха 1848—1855 годов; в этом романе для нас интересны два типа, из которых опять один якобы отрицательный, другой — положительный; мы поговорим о них ниже, а пока укажем на сильное, если не потрясающее впечатление, произведенное этим романом. Русское общество только что начинало пробуждаться от тяжелого кошмара эпохи официального мещанства, когда пред ним нарисовали ярко и рельефно фигуру Обломова, находящегося в хронической спячке. Широта захвата и общность типа была так велика, что каждый российский гражданин, особенно умеренно-либерального оттенка, на деле, хотя и беспощадный радикал на словах, мог признать свои основные черты в этом типе; почти все русское "культурное" общество, за очень немногими исключениями, сознало свое родство с Обломовым; тип этот стал символическим, Обломовка превратилась в Россию. Все это сейчас же отметил Добролюбов в своей знаменитой статье "Что такое обломовщина?" (1859).

С того времени прошло более полувека, и мы теперь в состоянии отнестись менее экспансивно и более беспристрастно к Обломову и обломовщине — издали виднее. И прежде всего надо спросить себя: законно ли расширение границ Обломовки до пределов России? Действительно, аналогия очень соблазнительная! Представьте себе страну, в которой "правильно и невозмутимо совершается годовой круг", в которой "все тихо, все сонно", "ни страшных бурь, ни разрушений не слыхать в том краю" и даже грозы бывают точно по календарю: "И число, и сила ударов, кажется, всякий год одни и те же, точно как будто из казны отпускалась на год на весь край известная мера электричества..." Все это очень похоже на Россию, мирно прозябающую в досевастопольском сне, видимо благоденствующую, но разъедаемую скрытым недугом системы официального мещанства. Но все-таки Обломовка — не вся Россия; слишком узкими штрихами обрисована Обломовка, только на одну сторону вопроса обратил внимание Гончаров.

То же самое можно сказать и про Обломова, которому Добролюбов придал слишком широкое значение. Действительно, что такое Обломов? Его можно охарактеризовать двумя словами: растительная жизнь. Это первый этап на пути мещанства, но далеко еще не все мещанство в своей полноте. В нем соединено много мещанских черт с чертами, мало свойственными мещанству. Основная мещанская черта растительной жизни Обломова — пассивность, переходящая в апатию: трудно и скучно даже двигаться, ходить; естественное, нормальное состояние Обломова — лежанье. Эта же пассивность переходит и в бесстрастие Обломова, не чиновничье бесстрастие Адуева-старшего, но бесстрастие растительной жизни: никаких страстей, никаких волнений; когда любовь нарушает такой мирный образ жизни, то Обломов может только воскликнуть: "Господи! Зачем она любит меня? Зачем я люблю ее? Зачем мы встретились?.. И что это за жизнь, все волнения да тревоги!" Идеал этой растительной жизни — мирное житие, сытость и безделье: "Жил бы без горя, без забот, и прожил бы век свой мирно, тихо, никому бы не позавидовал" ("Обыкновенная история"; I, 100); прожить по этой трафаретке — значит исполнить свое назначение.

Эта трафаретность, эта инертность и пассивность характеризуют полную безличность растительной жизни как первого этапа мещанства; слабее выражены (однако выражены) плоскость чувства и узость ума. Кроме того, в Обломове иногда просыпается сознание, что уже совершенно недоступно чиновнику Адуеву; но как раз в этом и все горе Обломова. Горе это он заглушает "жалкими словами", которые он такой мастер говорить, но это ему не всегда удается: в нем тщетно что-то пробивается из-под коры растительной жизни, и если горе его не от ума, то оно, конечно, от сознания. От мещанства Обломова отделяет, кроме того, широта размаха помещичьей жизни. "Помещичья распущенность, признаться сказать, нам по душе, — отмечает общерусскую черту Герцен, — в ней есть своя ширь, которую мы не находим в мещанской жизни Запада" ("Былое и думы"). "Нашей душе несвойственна эта среда, — еще ранее говорил Герцен в своем романе "Кто виноват?" о той же мещанской среде Запада, — она не может утолять жажды таким жиденьким винцом: она или гораздо выше этой жизни, или гораздо ниже — но в обоих случаях шире". Все это от слова и до слова применимо к Обломову.

Итак, Обломов стоит на рубеже между растительностью и мещанством; за это и казнит его умеренный и аккуратный автор, постоянно допекая его своим Штольцем как лучшим образцом добродетельного мещанства. Чтобы окончить с Обломовым, отметим еще, что Добролюбов захотел увидеть в нем типичного представителя лишних людей, находя в нем печоринский и рудинский элементы и бесплодное стремление к деятельности. Добролюбов прав только отчасти и совершенно не прав в своем смешении мещан и лишних людей. Действительно, и лишние люди, и мещане имеют много общих черт, но мы увидим также, что они имеют не менее ясные разделительные черты. Обломову до лишних людей, как до звезды небесной, далеко. Он стоит на рубеже растительной жизни и мещанства; если бы ему удалось благополучно перейти этот первый этап, то все его шансы к тому, чтобы стать полным и образцовым мещанином, положительным типом Гончарова, уменьшенной копией добродетельного героя Штольца. Интересно, что Гончаров относится к Обломову двойственно: насколько Обломов еще не успел сделаться мещанином, настолько автор относится к нему отрицательно, вполне презирая его растительную жизнь; насколько Обломов мещанин, настолько симпатизирует ему Гончаров, в котором многие (и сам он) не без основания отмечали обломовские черты (см. IV, 262 и сл.; V, 65 и 81 и т. п.). К Штольцу же Гончаров относится с совершенным почтением; в этом лице он полнее всего выразил свои симпатии и идеалы.

IV

Штольц — отчасти продолжение, отчасти переработка и дополнение нашего знакомого — дяди Адуева; Штольц — верный и истинный сын эпохи официального мещанства; на нем легче всего проследить, как кроила людей по своему шаблону эта убивающая личность эпоха. Перед нами — ни холодный, ни горячий, ровный, средний человек; умеренность и аккуратность ему так же свойственны, как выверенному хронометру; он в меру либерален, в меру консервативен; он человек деловой, так же как и его старший родственник Иван Иванович Адуев. Впрочем, мы предоставим характеризовать Штольца самому Гончарову.

Для Гончарова Штольц — "представитель труда, знания, энергии — словом, силы", так же как и Аду-

ев-старший, был представителем "живого дела". Подобно Адуеву, Штольц сдержан, размерен и точен, как часовой механизм: "Движений лишних у него не было. Если он сидел, то сидел покойно, если же действовал, то употреблял столько мимики, сколько было нужно" (!); внутренний его мир построен по такому же образцу: "кажется, и печалями и радостями он управлял, как движением рук, как шагами ног". Стремление эпохи официального мещанства обратить всех граждан в механизмы достигло в Штольце самых блистательных результатов.

Мещанские идеалы Штольца недалеко ушли от растительных идеалов Обломова; по мнению Штольца, "нормальное назначение человека прожить четыре времени года, т. е. четыре возраста, без скачков и донести сосуд жизни до последнего дня, не пролив ни одной капли напрасно... Ровное и медленное горение огня лучше бурных пожаров, какая бы поэзия ни пылала в них". Само собою разумеется, что такая точка зрения на жизнь не оставляет места мучительным сомнениям, болезненным надрывам: все так ясно, понятно, потому что все так узко и плоско. "Не видали, чтобы он (Штольц) задумывался над чем-нибудь болезненно и мучительно" — конечно, нет, так как для мещанина в его аккуратно размеренной жизненной программе нет места для мучительных запросов; такой мещанин — и Штольц первый из них — не столько человек, сколько приходо-расходная книга; он и физически и нравственно живет по бюджету, "стараясь тратить каждый день, как каждый рубль, с ежеминутным, никогда не дремлющим контролем издержанного времени, труда, сил души и сердца"; это какая-то ходячая двойная бухгалтерия, подводящая баланс и стремящаяся к "равновесию практических сторон с тонкими потребностями духа". Не удивляйтесь: у мещанина могут быть тонкие потребности духа. После хорошего обеда мещанин любит послушать хорошую музыку; иногда он ценитель старого фарфора, картин, иногда он нумизмат — но все в меру, все на своем месте. Вот ведь и дядюшка Адуев "знает наизусть не одного Пушкина... любит искусства, имеет прекрасную коллекцию картин", что не мешает, однако, ему быть мещанином с головы до пят.

До сих пор мы видели, что Штольц является как бы вторым, обновленным, дополненным и усовершенствованным изданием Петра Ивановича Адуева, но, конечно, между ними есть и существенная разница. Ведь как-никак, а между ними лежит более десятилетия, и мещанство

Штольца поневоле приобрело новый, более современный оттенок. Прежде всего Штольц гораздо отполированнее своего собрата по мещанству, гораздо "благовоспитаннее", гораздо сдержаннее несколько грубоватого дядюшки; как он мещански сдержан даже в тот момент, когда всякий другой на его месте, вероятно, хоть несколько выпел бы из нормы! Штольц объясняется в любви Ольге; как комично вместо "ангел мой" говорит он любимой девушке "ангел, позвольте сказать, мой!" Конечно, это мелочь, но как великолепно эта мелочь характеризует излюбленного гончаровского героя! Даже у дядюшки Адуева мы не найдем такого перла умеренности и сдержанности. Но разница между мещанством Штольца и Адуева идет и дальше: Штольц — прогрессист, Штольц — либерал, конечно, в меру; он уже не сечет своих фабричных, а рассуждает на ту тему, что-де для народа весьма полезна грамотность, ибо грамотный мужик будет читать о том, как пахать, — конечно, помещику еще и выгода! И только? — и только... Но как бы ни были узки воззрения Штольца, он все-таки гораздо лучше вооружен, чем Адуев; у него взгляд зорче, смотрит он дальше. Он задается даже вопросом о цели своей жизни, о цели жизни вообще; он твердо знает, что жить надо "для самого труда, больше ни для чего. Труд — образ, содержание, стихия и цель жизни". Труд как цель жизни — это, конечно, полная антитеза Обломову с его лежачими, растительными идеалами; но какое беспросветное духовное мещанство заключено в идеалах Штольца! Впоследствии и у Чехова и у Горького встретится эта же самая мысль ("Три сестры" и "Фома Гордеев"), что в работе, в труде — смысл человеческой жизни; но у Чехова его страдающие страхом жизни герои хватаются за труд только как за анестезирующее средство, а у Горького в конце концов решительно осуждается мысль, что труд может быть целью жизни: "Это неверно, что в трудах оправдание!" У Штольца же ни на одну секунду не является раздумья, что труд может быть только средством, что труд является только формой, в которую может быть втиснуто любое содержание.

Итак, от Адуева к Штольцу мещанство подверглось эволюции: из консервативно-чиновничьего, бесхитростно-эгоистичного, практического оно стало превращаться в теоретическое, умеренно-гуманное и либеральное; в нем больше сознания, оно несколько шире по формам, со-

храняя прежнее содержание. Точно воздушный шар поднялся несколько выше: газ расширился, оставаясь в прежней массе, хотя и стал реже, проницаемее. И мещанство Штольца стало гораздо проницаемее для веяний времени сравнительно с тупым, деревянным мещанством чиновника-фабриканта. Но ни проницаемость эта, ни рост сознания не могли довести Штольца до тех границ, до тех вопросов, с которых начинается разложение духовного мещанства. "Проклятые вопросы" отскакивают от него как горох от стены, а когда жизнь погружает его в них с головой, то они стекают с него как с гуся вода, и он выходит из них по-прежнему сухим мещанином.

Вот характерный случай. После нескольких лет счастливого прозябания со Штольцем жена его, Ольга, начинает скучать. "Вдруг как будто найдет на меня что-нибудь, какая-то хандра, — жалуется она мужу, — мне жизнь покажется... как будто не все в ней есть". Ольга сама не понимает, что это с нею творится, а Гончаров, конечно, не позволяет ей догадаться, что хандра ее есть неизбежная реакция живого человека против мертвящей суши духовного мещанства, что действительно (а не "как будто") в ее жизни "не все есть", что она жила все время жалкой, половинной жизнью. Но теперь с ее глаз спадает завеса; она смотрит на свою жизнь, вспоминает прошлое, заглядывает в будущее — и с ужасом спрашивает сама себя: "Что же это? Ужели еще нужно и можно желать чего-нибудь? Куда же идти? Некуда! Дальше нет дороги... Ужели нет, ужели ты совершила круг жизни? Ужели тут все... все..." Ольга задыхается в болоте духовного мещанства. Неужели вся ее жизнь пройдет в этой затхлой атмосфере умеренности и размеренности как раз в то время, когда отмирает система официального мещанства, когда новая жизнь закипает вокруг? А все это пройдет мимо нее: добродетельного мещанина Штольца величайшие социальные движения могут занимать только теоретически; он не прочь поговорить о них в свободную минуту, развить теорию постепеновства, утешить Ольгу чем-нибудь вроде замечательного изречения самого Гончарова, что, мол, "крупные и крутые повороты не могут совершаться, как перемена платья, они совершаются постепенно"... Удовлетворится ли Ольга этой противоречащей всякой логике теорией о *постепенности крутых* поворотов (!)? Во всяком случае, сама Ольга стоит еще на точке поворота; она еще стыдится своих недоумений и вопросов. "Что ж это... счастье... вся жизнь... — говорит

она, — все эти радости, горе... природа... все тянет меня куда-то еще; я делаюсь ничем не довольна..."

Что же может ответить на все это мещанин Штольц? Ответ его можно предвидеть заранее; это тот самый ответ, который мещанство всегда давало на все "проклятые вопросы" жизни: оно зажимало уши, закрывало глаза и старалось уверить себя, что лишь слепые, глухие и безумные могут сомневаться в том, что в мещанской жизни все обстоит благополучно. Поэтому прежде всего Ольге... надо полечиться: "Кажется, надо опять купаться в море... Может быть, в тебе проговаривается еще нервическое расстройство: тогда доктор, а не я, решит, что с тобой"... Если же купание в море не разрешит "проклятых вопросов", то единственное спасение — сдаться им на капитуляцию. "Мы не титаны с тобой, — говорит Штольц Ольге, — мы не пойдем с Манфредами и Фаустами на дерзкую борьбу с мятежными вопросами, не примем их вызова, склоним головы..."

Таково специфически мещанское разрешение проклятых вопросов; и таким разрешением характеристика духовного мещанина получает последнюю черту, последний удар резца. Здесь песнь торжествующего мещанства звучит fortissime[1], упраздняя навек все запросы, лежащие за кругозором мещанства, фиксируя как необходимое все мещанские идеалы, все воззрения мещанства на жизнь и на человека. В типе Штольца Гончаров достиг высшей точки мещанства и тем рельефнее оттенил мещанство своего героя, чем более желал нарисовать тип положительный; это желание привело к безжизненности типа, к тому, что из-за него (по собственному признанию Гончарова) "слишком голо выглядывает идея", идея превознести и препрославить духовное мещанство, сделать его единственно возможной идеологией достойного и добродетельного человека... Но на этом fortissime песни торжествующего мещанства голос Гончарова сорвался.

Надо заметить, что Штольц является внешне одним из наименее антипатичных героев мещанства — по крайней мере, Гончаров сделал все возможное для того, чтобы приукрасить своего любимца. Он дал ему или по крайней мере пытался дать некоторые свойства и качества несомненно положительные, например силу, энергию, активность, — но эти качества направлены Штольцем на

[1] Быстрее *(итал.)*.

узкую и однобокую цель: он может учетверить свои капиталы, повысить втрое доходность имения, настойчиво стремиться к знанию — так как знание даст ему деньги и комфорт. Всеми этими качествами обладал в еще большей степени Алексей Степаныч Молчалин; из одного этого примера можно было бы убедиться, что положительные качества, направленные на отрицательную цель, приводят человека к весьма плачевным результатам. Мещанские идеалы Штольца заглушили собой возможные положительные стороны его характера; вне своей мещанской цели Штольц пассивен и бессилен; это нагляднее всего проявилось в эпизоде с Ольгой: Штольц предлагает ей смириться перед жизнью, сознать свое бессилие — "мы не титаны"... Но ведь и не нужно быть титаном для борьбы с житейской пошлостью, достаточно только не быть мещанином. Этого не может понять alter ego[1] Гончарова, Штольц; эпоха официального мещанства воспитала его в своих узких рамках, и он теперь перед жизнью способен только "не рассуждать — повиноваться". Перед нами необходимое следствие и очевидный результат угнетавшей личность эпохи — эпохи официального мещанства второй четверти XIX века.

V

В Адуеве и Штольце ясно выразилось, каких размеров достигло мещанство в русской литературе эпохи 1825—1855 годов. Мы могли бы ими покончить наше знакомство с мещанскими типами романов Гончарова; но есть еще один тип в последнем романе Гончарова, в "Обрыве". Роман этот появился в 1869 году, но писался в течение целых 20 лет; мы скажем только два слова об общем фоне романа и о типе мещанина, нисходящего родственника Адуевых и Штольцев.

На общем фоне романа выделяются интересные фигуры бабушки, Марфиньки, Козлова, Крицкой; вся жизнь провинциального города служит этим фоном. Здесь все та же растительная жизнь, что и у обломовцев. Бабушка также любит задать пир горой, также довольствуется "жизненной мудростью", точно купленной на вес; однако от обломовцев бабушка отличается своей деятельностью: она весь день в работе, она не терпит "лежебок". Она согласна с Адуевым и со Штольцем, что "надо дело

---

[1] Другой я *(лат.)*.

делать" и что "труд — цель жизни"; ведь она сама "век свой делала дело, и если не было, так выдумывала его".

В лице бабушки мы имеем постепенный переход от растительной жизни к мещанству; в этом отношении она стоит между Обломовым и Штольцем, являясь как бы "средним пропорциональным" между ними.

Не в бабушке теперь, впрочем, дело; интереснее отметить, как все, к чему ни прикасается Гончаров, немедленно принимает окраску самого сугубого мещанства. Так, например, даже из типа ужасного нигилиста Марка Волохова, долженствовавшего по замыслу автора служить нравоучительным примером, к каким пагубным результатам приводит протест против мещанства, даже из этого типа Гончаров ухитрился сделать чистокровного мещанина. Наш умеренный и аккуратный автор употреблял все усилия, чтобы нарисовать по закону контраста с благоприличным мещанством диаметрально противоположный тип нигилиста; и чем невероятнее и комичнее вышел последний тип, тем яснее мещанские потуги добродетельного автора. Он заставляет своего Волохова закуривать сигары вырванным из книги листом, прыгать по принципу через заборы и в окна, когда свободен проход в ворота и дверь: этим выражается его свобода от "правил" и "долга", столь любезных мещанскому сердцу Гончарова. Он не сообразил, что его ужасный нигилист вышел таким же узким мещанином, как и самые мещанские его герои, ибо разве это, по существу, не узкая мещанская мораль, по которой порядочный человек только тот, кто лазит через заборы? Перефразируя слова Герцена, можно сказать, что отрицание шаблона во что бы то ни стало — тоже шаблон своего рода. Правда, Волохов не до конца отрицает шаблон, ибо как раз конец-то его самый шаблонный: ужасный нигилист вдруг проникается раскаянием и просится на Кавказ в юнкера! В этом неожиданном пассаже, как солнце в малой капле вод, отразилось все бессилие мещанина-автора построить тип не мещанский: не с того, так с другого конца у него все-таки получится мещанин...

Волохов — бука, назначение которого пугать всех добродетельных мещан; на лбу у него роковые слова; вот до чего может довести отрицание духовного мещанства!

Смотрите, — вот пример для вас:
Он горд был, не ужился с нами!..

Полная противоположность ему — Тушин, пай-дитюша, с которого все могут брать пример. Подобно Петру Ивановичу Адуеву и Андрею Ивановичу Штольцу (почему-то все излюбленные мещанские герои Гончарова непременно шаблонные "Ивановичи"), Иван Иванович Тушин тоже "деловой человек", человек "нового дела" (X, 275; I, 74—75). В чем это новое дело, Гончаров не объясняет, но нетрудно видеть, что это новое дело — очень старое дело, которым занимались и Адуев, и Штольц. "Тушин давно уже хозяйничает у себя в имении на рациональных началах хозяйства и строгой справедливости" — уж очень это не ново; это возводит нас через Штольца к Костанжогло, у которого ведь тоже можно научиться "мудрости управлять трудным кормилом сельского хозяйства, мудрости извлекать доходы верные, приобретать имущество не мечтательное, а существенное"... Другое новое дело Тушина заключается в том, что он завел в своем имении "что-то вроде исправительной полиции (!) для разбора мелких дел у мужиков"; это тоже очень старо, так как роднит Тушина с гоголевским полковником Кошкаревым, который тоже учредил в своем имении "Комитет сельских дел". Во всем остальном Тушин тот же Штольц под несколько иным соусом, это "то же" — иначе приготовленное. В нем мы опять встречаемся "с твердостью, почти методическою, намерений и поступков", находим "ненарушимую правильность взгляда", видим "равновесие силы ума с суммой тех качеств, которые составляют силу души и воли"; мы узнаем, что в Тушине кроется "бессознательная, природная, почти непогрешительная система жизни и деятельности", что в нем "ничто не выдается, не просится вперед, не сверкает, не ослепляет". Одним словом, — плоскость совершеннейшая. И когда мы слышим, что Тушин "был "человек", как коротко и верно определила его умная и проницательная Вера", то невольно думаем, что умная и проницательная Вера сама была полумещанкой (это тоже можно было бы без труда доказать) и что только потому она могла дать широкое, всеобъемлющее звание "человека" par excellence[1] плоскому духовному мещанину, жалкой помеси Костанжогло, Кошкарева и Штольца.

Адуев, Штольц, Тушин — это заключительное трезвучие песни торжествующего мещанства. И что это был бы за ужас, если бы Гончаров оказался прав, если бы

[1] По преимуществу *(лат.)*.

в Штольцах и Тушиных лежала вся будущность России (X, 275)!

Мы познакомились теперь с главными героями-мещанами Гончарова и надеемся избежать упрека в замалчивании психологической стороны развития этих типов; действительно, нас интересуют только общие причины расцвета мещанства в русской литературе, и мы оставляем совершенно в стороне тот, например, факт, что сам Гончаров отчасти объясняет некоторые с нашей точки зрения мещанские черты и свойства Штольца его воспитанием и условиями его жизни. На эту частность мы не обращаем внимания; мы ясно видим, что здесь дело вовсе не в Штольце, а в самом Гончарове: мещанин-автор воплощал в своих типах свои мещанские идеалы, в свою очередь явившиеся следствием системы и эпохи официального мещанства.

Постараемся избежать довольно частой ошибки — смешивания автора с типами его произведений, ярким примером чего было в свое время отношение Писарева к Евгению Онегину и к Пушкину. Имеем ли мы право говорить о мещанстве Гончарова? Действительно ли он является проповедником мещанских идеалов, действительно ли в Адуеве, Штольце и Тушине воплощены его взгляды, его стремления? Чтобы выяснить все это, обратимся теперь уже не к героям Гончарова, а непосредственно к нему самому; у нас ведь есть такой богатый материал, как его дневник-письма 1852—1854 годов, вышедшие под заглавием "Фрегат "Паллада" и веденные в продолжение почти трехлетнего кругосветного путешествия. Интересно посмотреть на человека в такой малообычной для него обстановке: чего же от него ждать, если он и здесь окажется мещанином? А Гончаров оказывается таковым и в этом экстраординарном случае!

VI

Представьте себе, что чиновник Адуев был бы послан в кругосветное путешествие по казенной надобности; посадите его на "Фрегат Палладу", дайте ему литературный талант Гончарова — и вы получите ту "адуевщину", которая сказалась в письмах и дневнике нашего автора. Вас не удивит тогда, что Гончаров—Адуев задачей прогресса считает комфорт и глубокомысленно замечает: "Вопрос этот важнее, нежели как кажется с первого раза" (V, 345; ср. I, 150); задача цивилизации

— "вогнать" ананас на севере в пятак, и в этом отношении "прогресс сделал уже много побед". Комфорт — бог Адуева: приехав на почти необитаемые острова Бонин-Сима, Адуев не хочет съезжать на берег, ибо "как там обедать? ведь там ни стульев, ни столов!" Отношение Адуева к природе нетрудно предугадать заранее: очевидно, что Адуев не обладает ни единой каплей чувства единения с природой, лиризм у него отсутствует совершенно: недаром за три года путешествия и плавания по казенной надобности вы найдете у него всего три-четыре десятка страниц, посвященных описанию природы.

Согласитесь, что это очень характерно. Человек поехал вокруг света, но природа его мало интересует: ведь в природе царит такой беспорядок! То ли дело, например, зайти в ботанический сад где-нибудь в Африке, в Капштадте* и сразу осмотреть все рассаженное в порядке. "Что за наслаждение этот сад!.. — восхищается Адуев. — Все рассажено в порядке, посемейно..." Или вот, например, тропический лес в Анжере: "Тут пальмы как по обдуманному плану перемешаны с кустами... какая оригинальная красота! Она (пальма) грациозно наклонилась; листья, как длинные, правильными рядами расчесанные волосы... Все кажется убрано заботливою рукою человека..." Правда, тут же Адуеву захотелось и "поэтического беспорядка", то есть опять-таки беспорядка правильного и прилизанного. И повсюду все размеренное, аккуратное, подведенное под один шаблон радует сердце чиновника эпохи официального мещанства: то он обращает свое внимание на дерево, которое "точно щеголевато острижено", то любуется садом, в котором растения расположены "как картины в галерее", то с любовью описывает, как "дерево к дереву, листок к листку так и прибраны, не спутаны, не смешаны в неумышленном беспорядке" и т. п. и т. п. Конечно, все это может быть красивым, но находить красоту *только* в этом одном — в высокой степени характерно для Адуева—Гончарова.

Быть может, однако, еще характернее его отношение к морю, к этой капризной стихии, которую никак не втиснешь в границы умеренности и аккуратности; деревья можно хоть щеголевато подстричь или рассадить, как картины в галерее, на радость мещанскому сердцу, а с морем этого не сделаешь... Наш чиновник, плавающий по казенной надобности, относится к морю весьма благодушно, даже с любовью, если море тихо, если правильная, размеренная зыбь чуть колышет корабль; но

лишь только начинается хотя бы небольшое волнение, Адуев приходит в скверное настроение духа и видит вокруг себя только "уродливые бугры с пеной и брызгами". В Индийском океане "Фрегат Палладу" встретил такой шторм, которого Адуев еще ни разу не видал; однако он спокойно сидел на своем комфортабельном, уютном и теплом месте в каюте и не шел на палубу. "Шторм был классический, во всей форме, — повествует Адуев, — в течение вечера приходили раза два за мной сверху звать посмотреть его; но как на мое покойное и сухое место давно уже было три или четыре кандидата, то я и хотел досидеть тут до ночи..." Наконец нашего мещанина чуть не силою вытащили на палубу. "Я посмотрел минут пять на молнию, на темноту и на волны, которые все силились перелезть к нам через борт. "Какова картина?" — спросил меня капитан, ожидая восторгов и похвал. "Безобразие, беспорядок!" — отвечал я, уходя весь мокрый в каюту переменить обувь и белье". Что сказать после этого? В добрые старые времена примером "высокого", "du sublime" считалось знаменитое "qu'il mourût!"[1] отца трех Горациев*, но это адуевско-гончаровское "безобразие, беспорядок!" не с равным ли правом может считаться примером "sublime" в мещанстве? "Выше" этого мещанство никогда ничего не создавало...

Я не путешествовал, я плавал "по казенной надобности", — сознался впоследствии, "через двадцать лет", сам Гончаров, и никогда в жизни он не сказал ничего более справедливого. Своим дневником и письмами из путешествия он доказал, что между ним и его мещанскими героями можно с уверенностью поставить знак равенства, что сам он такой же мещанин, как Адуев, Штольц и Тушин, вместе взятые. Письма и путевые впечатления Гончарова по своему значению диаметрально противоположны "Письмам русского путешественника" Карамзина: те были началом борьбы с литературным мещанством, эти — наоборот, фиксированием в художественном слове идеалов духовного мещанства. Гончаров, сказали мы, — это идеолог духовного мещанства, его романы — это песнь торжествующего мещанства, сломившего таких титанов мысли и чувства, как Пушкин, Лермонтов и Гоголь.

Гончаров как будто предчувствовал, что впоследствии его типы будут объяснены его же собственной лично-

---

[1] "Возвышающего"; "Какая смерть!" *(фр.)*.

стью. Это его возмущало. Надо довольствоваться тем, что дал автор своими типами, говорит Гончаров и негодует, что этим не удовлетворятся критики и историки литературы: "Начнут добираться, каков был сам деятель, разбирают связь писателя или художника с его произведениями, согласен ли его характер, нравственные свойства с тем, что им выражено, и почему, и как?" (II, 232; "Нарушение воли"). Мы уже имели случай указать, что это взгляд глубоко неверный, узкий, мещанский, стремящийся насильственно изолировать художника от человека, сделать из первого какую-то схему, абстракцию; нисколько не удивительно, что такого взгляда держался именно Гончаров. А между тем о различных особенностях его мирной, бюрократической жизни следовало бы упомянуть, так как вторая половина жизни Гончарова — это естественнейшее и потрясающее по силе продолжение и окончание испорченного Гончаровым конца "Обыкновенной истории". В борьбе с мещанством жизни трагически погибли Пушкин и Лермонтов, еще трагичнее их — Гоголь, но трагедия их смерти — ничто перед поистине потрясающим зрелищем смерти Гончарова. "Нормальное назначение человека прожить четыре времени года, то есть четыре возраста, без скачков, и донести сосуд жизни до последнего дня, не пролив ни одной капли напрасно..." — так когда-то пророчески предсказал себе свою жизнь Гончаров устами Штольца; и он прожил "нормально" до глубокой старости. Его конец — медленное, ровное угасание, его конец — сплошной, несознаваемый им ужас: достаточно прочесть письма Гончарова и воспоминания о последних годах его жизни. Последние годы жизни Гоголя — это мирное и безболезненное угасание по сравнению с тем ужасом пошлости, который окружает конец Гончарова и о котором мы не будем говорить, не желая нарушить волю величайшего из представителей мещанства.

Опубликованный за последнее время ряд писем Гончарова к М. Стасюлевичу (см. IV том "Архива" Стасюлевича) бросает, однако, новый свет на душевные переживания этого верного слуги мещанства, и мы, чтобы закончить знакомство с Гончаровым, остановимся немного на этом ряде глубоко интересных для нас писем.

Письма действительно громадного интереса. Правда, и раньше мы знали кое-что о личности Гончарова, о его некоторых "странностях", о его болезненном самолюбии, о припадках мнительности; и раньше были известны

письма его к Тургеневу, Валуеву, Тройницкому и другим. Но такого полного выявления души, какое мы находим в напечатанных в "Архиве" Стасюлевича письмах Гончарова, — до сих пор еще не было среди гончаровских материалов. И вряд ли в будущем может появиться что-либо существенно новое, существенно дополняющее ту окончательную характеристику Гончарова, которую можно теперь наметить в основных чертах.

С первого взгляда может показаться, что эти новые материалы о Гончарове коренным образом разрушают взгляд на него как на самого крупного представителя "мещанства" в русской литературе. Мы видели выше полное тождество Гончарова с его мещанскими героями — Адуевым, Штольцом, Тушиным; нам приходилось указывать, что подлинные переживания Гончарова, описанные им в "Фрегате "Паллада", могли принадлежать только сухому и плоскому чиновнику Адуеву, который не путешествовал, а "плавал по казенной надобности". Внешность Гончарова и Адуева совпадает до тождества; но что же таится *под* этой внешностью? И если таится что-либо отличное от типичного духовного мещанства, то проявилось ли это в творчестве Гончарова—Адуева? Отрицательный ответ на последний вопрос несомненен настолько же, насколько несомненно и то, что "наружный облик" души Гончарова (если можно так выразиться) не исчерпывал собою характера его личности.

"Мещанство" мы представляем себе всегда грубым, дубовым, пошло-здоровым, не знающим никаких сомнений, тревог и болезней души. Почему? Это лишь привычный шаблон, это вовсе не общеобязательно. Отчего не быть мещанству и другим — хилым, нервным, болезненным, с обнаженными нервами? Узость взглядов, плоскость души, полная безличность — равно возможны и в том и в другом случае. Правда, во втором случае обнаженные нервы часто делают человека болезненно чутким, а чуткость эта — условие рождения "лица" в человеке. Но бывает и иначе: больной организм вырабатывает себе "защитный покров", который мог бы стать между ним и миром. Точно хлипкий моллюск, выделяет из себя известь, чтобы создать толстую внешнюю оболочку раковины, которая спасала бы его от внешнего мира. Это — в двух словах — судьба и история Гончарова.

Может случиться, что под этой внешней оболочкой "мещанства" таится нежная, тонкая и глубокая организа-

ция; может случиться, что под ней скрывается только озлобленное, больное и несчастное мещанство же. Последний случай рисуют нам письма Гончарова. Прав был Гончаров, когда в своем литературном завещании требовал, чтобы никогда не была опубликована его частная переписка: письма его, вскрывающие истинную сущность его души, производят бесконечно тягостное впечатление. Их историко-литературное значение, их психологическая ценность — громадны; их этический уровень — достоин все того же вечного, "нуменального" Адуева.

Сам Гончаров хотел видеть в себе двух людей — и это удобное и обычное объяснение ("Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust"[1]... — и т. д.), вероятно, соблазнит еще некоторых историков литературы. Один человек — внешний мещанин; он высказывается в произведениях Гончарова. Другой — тонкая, нежная, больная душа, высказывающаяся только в интимных письмах. "Письма, за невозможностью писать другое, есть единственный путь, которым я разрешаюсь своей литературною силою и облегчаю напор фантазии. Это моя другая жизнь — мир фантазии, и Вы правы, говоря, что во мне два человека, и что они часто резко противоречат друг другу, и что их смешивать одного с другим надо осторожно. Иначе оскорбишь напрасно того или другого — и сделаешь промах, даже почти преступление, сплеча, ничего не понявши, колотя то, что заслуживало бы только нежной, дружеской руки и всевозможной пощады, даже некоторого баловства. Тогда только эта сила и могла быть направлена в свое настоящее русло" (письмо от 7/19 июня 1868 г.). Два человека, две жизни — все это глубоко неверно; из писем, как и из произведений Гончарова, перед нами встает глубоко цельный человек, только прячущийся то и дело в свою раковину, человек с обнаженными нервами, но нервами, реагирующими только на "мещанские" движения и души, и окружающей среды.

Сам Гончаров охотно и с видимым удовольствием то и дело говорит о тонкости своих нервов, о своей "странности" и "впечатлительности". Тонкость нервов — да; но что же воспринимают эти тонкие нервы?

"Природа мне дала тонкие и чуткие нервы (откуда и та страшная впечатлительность, и страстность всей натуры): этого никто никогда не понимал, и те, которые

---

[1] "Ах, две души живут в моей груди" *(нем.)*. (Цитата из "Фауста" Гёте.)

только замечали последствия этой впечатлительности и нервной раздражительности — что делали? Совестно и грустно мне становится и за них, и за себя, когда я прослежу некоторые явления моей жизни. Меня дразнили, принимали или за полубешеную собаку, или за полудикого человека, гнали, травили, как зверя, думая Бог знает что и не умея решить, что я такое! Притворщик, актер или сумасшедший, или из меня, и на словах, и на письмах, и в поступках, бьется только и играет, разнообразно сверкая, сила фантазии, ума, чувств, просясь во что-нибудь, в форму: в статую, картину, драму, роман — и что бьется это все из самой почвы, может быть, довольно богатой, что это требует внимания несколько заботливой руки, дружества, а не вражды! А между тем друзья являлись мне врагами и... Понятно, что я ничего не делал, не писал, а мучился внутренно, в ужасе сам от того, что не умею этого объяснить и растолковать!" (Письмо от 13/25 июня 1868 г.) Кто гнал, кто травил, кто оскорблял Гончарова? Никто; но *только такие* впечатления от мира воспринимались его обнаженными нервами, — и именно от таких впечатлений прятался он в свою мещанскую скорлупу.

Конечно, все эти впечатления — впечатления явно больного человека, страдающего ясно выраженной манией преследования. Но почему же и мещанину не страдать этой болезнью? И Гончаров действительно страдает ею. Кто-то вечно за ним шпионит, вечно за ним следит: это эмиссары И. С. Тургенева, которому надо выкрасть и выведать содержание нового романа Гончарова... "Все они (так же как и Тургенев в Бадене) сильно приступали ко мне — "прочти да прочти", причем зорко следили за мной, слушали мой разговор, немного даже разиня рот, чего-то от меня добиваясь, навязывая мне еще какую-то слушательницу, знакомую Тургенева, которая даже хотела приехать в Булон купаться (и тоже слушать меня). M-me Феоктистова все ездила под сурдиной в Карлсруэ — словом, черт их знает, что они делали и черт бы побрал всю эту компанию — зачем-то за мной пристально следившую!" (Письмо от 7 июля 1868 г.) Или: "В Париже готовятся разные затеи. Уже около меня сильно юлил гарсон, узнавая, куда да как я отправлюсь и проч. и проч., и очень смутился, когда я вдруг спросил его: кто его обо мне спрашивал?" (Письмо от 1/13 августа 1868 г.) Около него "закидывается сеть", чтобы "задушить" его; все сговорились помешать ему окончить роман ("Об-

рыв"); это дьявольские козни, ибо в романе своем он хочет славы и величия России; шпионы (от Тургенева) кишат кругом, — и уже "чужая рука" (т. е. рука Тургенева) уже выудила кое-что и "чужой язык" уже "слизал сливки" с заветного романа Гончарова. "Я подозреваю, что такие-то господа в прошлом году поглядывали в Мариенбаде, пишу ли я свою задачу: один из них проговорился об этом, и потом, без моего ведома, распустили нынешней весной слух в газетах, что у меня уж и кончено все. Что все это значит? Отчего это гонение и от кого вражда и за что? А Вы знаете, чего я хотел в своем сочинении, какие честные мысли, добрые намерения руководили мной, и как много теплой любви (это уже позволительно и самому мне заметить) к людям и к своей стране разлито в этом моем фантастическом уголке России, в его обитателях и т. д. В конце — у меня молитвы героя кончаются апофеозом религиозным и патриотическим. И вдруг, не только безучастие, а какой-то злой смех, глухая вражда вместо ласки и участия — еще до появления труда приветствуют меня!" (Письмо от 1 июля 1868 г.)

Так внешний мир действует на "тонкие нервы" Гончарова. Дальше можно и не продолжать. Конечно: все его обманывают, все его оскорбляют, все над ним смеются, все его подозревают, все его ненавидят. От этого — гнетущая хандра, которая заставляет его думать о самоубийстве, его мрачная ирония над самим собой и над жизнью. Все это, несомненно, — его душевная болезнь. Но не ясно ли, что именно в душевной болезни, когда истончаются и обнажаются нервы человека, не ясно ли, что именно *в направлении* этой болезни скажется весь душевный мир человека, вся сущность его души? И что может быть "мещанственнее" той сущности, которая обнажилась перед нами в интимной переписке Гончарова?

И вот этому больному мещанину нужна скорлупа, куда бы мог он спрятаться от мира. Характерны в этом отношении его поиски *абсолютной тишины*, необходимой для его творчества, и не только для творчества — для всей жизни. "Знаете, чего я ищу и почти не нахожу ни в каком углу мира: это простой тишины, но такой, как могила! Нет нигде: вот здесь с улицы (к счастью, нечасто) доходит стук колес, в зелени птицы трещат. А главный мой враг это — фортепиано. В доме его нет, а через улицу кто-то бренчит. А мне нужно совсем уйти в себя, в свой мир и чтоб ни один звук не вторгался в область моей

фантазии! Но где найдешь эту тишину. На что тиха моя Петербургская Обломовка, с зеленым двором и садом, а и там над головой моей ходит, точно слон, лакей молодого хозяина и по причине низеньких потолков кажется, что он ходит будто у меня на голове" (письмо от 18 июня 1868 г.). И еще не один раз повторяет Гончаров: "Я ищу идеала безусловной, почти *могильной тишины*". И, не находя нигде в мире "могильной тишины", Гончаров ищет других средств для ограждения своих обнаженных нервов; он строит свою скорлупу *внешнего мещанства,* которая является тесно и глубоко связанной по существу с его внутренним миром, с сущностью его души...

Нет необходимости останавливаться на проявлениях в письмах этого внешнего мещанства Гончарова: оно слишком хорошо известно по всему тому, что мы и раньше знали о Гончарове. Хотя кое-что здесь очень характерно. Так, в письмах, наполненных планами творчества, рассказами о новых главах "Обрыва", восторженными восклицаниями о том значении, какое будет иметь этот роман, курьезным лейтмотивом проходит *фрак,* который заботит Гончарова не менее романа и о котором он подробно пишет с десяток раз... Характерно во внешнем мещанстве Гончарова и то, как сам он понимает свое творчество. "Напор фантазии", разгар своего творчества он объясняет "раздражением от вод"... — он жил тогда в Киссингене. "Как бы только от вод и после вод не прошло раздражение!" Иногда это творчество связано с "раздражением геморроя": иногда Гончаров требует для писания романа "легкого раздражения, т. е. приятного волнения"... Характерны и многие суждения "внешнего мещанина", так полно проявляющего свою внутреннюю сущность; но все это мелочи, на которых не стоит останавливаться, уяснив себе главное и существенное в этой серии интимных писем.

Эти интереснейшие и ценнейшие для историка литературы и для психолога письма производят в своей совокупности тягостнейшее впечатление, особенно к концу переписки, к семидесятым и восьмидесятым годам. Здесь перед нами — жалкий, больной старик, побежденный жизнью и тускло умирающий. Еще в конце шестидесятых годов Гончаров писал о себе: "Человек я, что называется, конченый. Вот умудрился на старости устроить себе жизнь, полную тоски и отчаяния — конечно, не я один: усердно помогали и другие!" И не раз в грустных запис-

ках и письмах говорил он о себе тяжелые слова, называя себя "гнусным, никому не нужным кривым стариком", который "дожил до невозможности, все по милости трезвой, скромной жизни... За то и наказан"... Нельзя без волнения читать эти тяжелые письма, но нельзя не вспомнить тут о Штольце, устами которого молодой Гончаров радужно рисовал себе свою жизнь и старость. "Нормальное назначение человека прожить четыре времени года, т. е. четыре возраста, без скачков и донести сосуд жизни до последнего дня, не пролив ни одной капли напрасно..." И весь ужас этой жизни и этой смерти — в трагедии двойного мещанства, внутреннего и внешнего, в их стремлении замкнуться от мира в узкой скорлупе одинокой личности.

Письма Гончарова не только не нарушают прежнего представления о нем как о "мещанине", но даже углубляют и расширяют такое представление. Но вносят они и кое-что новое: они окончательно нарушают облик "румяного, дебелого" и духовно здорового Гончарова. Нет, перед нами издерганный, нервный, душевнобольной человек, сутью души которого, однако, является все то же "мещанство". И я думаю, что этот облик Гончарова можно определить двумя не противоречащими друг другу словами: *больной мещанин*.

Но это между прочим; мы видели, что Полное собрание сочинений Гончарова, то есть то, что сам же он предназначил для публики, вполне достаточно для тех выводов, которые нами уже построены выше. Чтобы дополнить их, остановимся еще немного на внешней стороне его произведений и на общем значении его романов.

VII

Как романист Гончаров мелок. "На глубину я не претендую", — говорит он сам про себя (I, 39), но с недостаточной искренностью, как увидим сейчас. В его романах главное достоинство — красочное и жизненное изображение обыденной жизни; но и в этом изображении у него все так ясно, так просто, понятно, спокойно — и именно потому, что все неглубоко. Точно слегка задета ветерком спокойная поверхность воды: вы не увидите здесь бурно перекатывающихся волн, высоко вздымающихся и глубоко падающих валов, обнажающих чуть не самое дно (Толстой, Достоевский); перед нами тихая рябь, расходящиеся на большое пространство круги

— и бесстрастный, "объективный" автор с записной книжкой в одной руке и фотографическим аппаратом в другой[1]. Он пытается сфотографировать душу человека, очевидно полагая вместе с Карамзиным, что "описание дневных упражнений человека есть вернейшее изображение его сердца" ("Наталья — боярская дочь"): на языке Гончарова это описание дневных упражнений называется психологическим анализом. На эту "внешность" психологического анализа Гончарова обратил внимание еще Писарев в статье "Писемский, Тургенев и Гончаров". По этому рецепту Гончаров воспроизводит бесконечно длинные разговоры действующих лиц, иногда на протяжении двух печатных листов (!) — это и есть психологический анализ (см., например, I, 171—191, 245—268; вся первая часть "Обрыва"; затем IX, 69—80, 127—139, 182—188; X, 19—27, 68—108 и др.). Все это, конечно, не обилие мысли, а обилие фраз; Гончаров "объективно" скользит по поверхности, не проникая вглубь. Объективностью своей он гордился: "Sine ira[2], — заявляет он, — закон объективного творчества" (I, 66); по его мнению, писатель "должен обозревать покойным и светлым взглядом жизнь людей вообще, иначе выразит только свое *я*, до которого никому нет дела" (II, 45—46). И по иронии судьбы он совершенно невольно выразил свое мещанское "я" во всех своих "объективных" произведениях. Гончаров забыл завет Белинского, по которому объективность должна заключаться в беспристрастии, а не в бесстрастии; но в бесстрастии Гончарова именно нет беспристрастия: он бесстрастен, но в то же время пристрастен к своим мещанским героям, он идеолог духовного мещанства.

С внешней стороны Гончаров такой же мещанин, как и по существу; самая его объективность есть не что иное, как кристаллизовавшееся в художественном слое мещанство; речь его течет плавно, размеренно, аккуратно, и он вполне на высоте своей задачи, пока описывает повседневные "дневные упражнения человека"... Но стоит ему хоть немного уклониться от описания обыденных "дневных упражнений", стоит ему попытаться изобразить нечто более или менее выходящее из ряда обыденности, как

---

[1] Попытка усомниться в "объективизме" Гончарова ввиду совпадения его идеалов с идеалами его героев построена на непродуманном каламбуре и на смешении понятий, ибо самый "субъективный" автор может строго размеренно и "объективно" описывать свое самое "субъективное". Таков был и Гончаров.

[2] Без гнева *(лат.)*.

немедленно в результате получается безвкусие, незнание чувства меры, банальщина, шаблон — безразлично, в описании ли картин природы или дневных упражнений человека. Тогда у него "море синее-пресинее", тогда "солнечный шар злобно мечет отвесные стрелы", тогда он, описывая закат солнца (описание, почему-то считающееся классическим), впадает в тон псевдоромантизма, пересыпает свой рассказ напыщенными и холодными метафорами в стиле Марлинского и безвкусно заканчивает свой рассказ стихами Бенедиктова, к слову сказать, его друга и приятеля. Тогда в "Обломове" Ольга "как ангел восходит на небеса, идет на гору"; тогда в "Обрыве" Волохов проповедует невероятную заборную мораль, Вера работает "с адским проворством", ею овладевает "дикая деятельность", она в пять минут "переделает бездну". Ведь это уже литературный маразм, это полное бессилие аккуратного мещанина-писателя хоть на минуту выйти из рамок обыденности.

Еще печальнее результаты попыток Гончарова выйти из мещанской плоскости во внутреннем значении своих романов, придать им тот смысл и глубину, которых они отнюдь не имеют. "На глубину я не претендую", — заявил однажды сам Гончаров (в статье "Лучше поздно, чем никогда"), но в той же статье через несколько страниц забыл о своем заявлении и попытался проявить свою глубину синтезом трех своих романов в одну громадную трилогию. Эти потуги кровного мещанина на глубину представляют поистине жалостное, трагикомическое зрелище. Пытаясь углубить всяческими правдами и неправдами смысл своих романов, Гончаров считает Райского "проснувшимся Обломовым", в бабушке хочет видеть аллегорию на "великую бабушку — Россию", разрушенную беседку на дне обрыва сравнивает с Севастополем; "падение" Веры — это "падение Севастополя" и в то же время падение вообще русской женщины в период эмансипации 60-х годов... В этих потугах — трагедия бескрылого мещанства, пытающегося подняться на орлиную высоту. Правда, и Толстой, и Достоевский рисовали иногда жанровые картины, не претендующие на глубокий смысл, но ведь хотя

> Орлам случается и ниже кур спускаться,
> Но курам никогда до облак не подняться...

В лице Гончарова этическое мещанство выдало само себе testimonium pauperitatis[1]; победная песнь торжествующего мещанства оказалась опереточно-шаблонным произведением и окончилась жалким писком бессилия...

Мы не хотим быть несправедливыми к Гончарову: он — большой талант, но до сих пор слишком уж преувеличивали его значение и место в русской литературе, увлекаясь осуждением обломовщины Гончаровым и смотря сквозь пальцы на его апологию адуевщины. Гончаров — талант, и историк литературы не пройдет мимо него, но несправедливо выдвигать его в первые ряды; в литературе Гончаров играет приблизительно ту же роль, как В. Маковский в живописи: оба они талантливые жанристы, но, познакомившись раз с их картинами, спешишь невольно пройти дальше и отдохнуть на чем-нибудь более ярком, красочном, глубоком.

Со вздохом облегчения простимся с Гончаровым и мы, выходя из затхлой атмосферы духовного мещанства снова на солнце и на воздух. С этим чувством мы вообще прощаемся с системой официального мещанства для того, чтобы перейти к борцам и победителям ее. Духовное мещанство, мещанство жизни сломило Пушкина и Лермонтова, насмеялось над Гоголем и победоносно выступило со своей "декларацией прав" в произведениях Гончарова; но оно слишком торопилось торжествовать победу. В то время, когда трагически гибли один за другим Пушкин, Лермонтов и Гоголь, когда Гончаров выступал уверенным идеологом мещанства, когда система официального мещанства пыталась окончательно задавить личность, в борьбу с мещанством во всех его проявлениях выступили лучшие русские люди, соль нашей интеллигенции. Люди тридцатых и сороковых годов, западники, славянофилы, Белинский, Герцен, дали этическому мещанству решительную битву — и побежденное мещанство рассеялось, было, туманом при светлой заре шестидесятых годов.

---

[1] Свидетельство о бедности *(лат.)*.

Глава VIII

Лишние люди

I

Эпоха официального мещанства создала типичных мещан; она же создала и "лишних людей", знакомством с которыми мы закончим описание фона эпохи 1825—1855 годов, ибо лишние люди — прямое следствие эпохи официального мещанства. Лишние люди появляются в двадцатых годах, в эпоху аракчеевского предисловия к системе официального мещанства. Разочарованность, искание и протест — таковы их главные черты в различных сочетаниях; лишними людьми являются и Кавказский пленник, и Алеко, и Чацкий. Если разочарованность и искание более всего характеризуют Алеко и Пленника, то искание и протест наиболее характерны для Чацкого, в котором Белинский вполне основательно видел "энергический (и притом еще первый) протест против гнусной рассейской действительности"... Мы знаем, что Чацкий погиб, но его революционное значение в борьбе с мещанством не погасло вместе с ним. После 1825 года десятки и сотни Чацких или отправились "доставать для России по три пуда руды в день", или остались убивать свой век (подобно Чаадаеву) в атмосфере официального мещанства. Лишние люди начинают появляться все чаще и чаще.

Прежде всего явился безвольный, слабый, тоскующий, не знающий, куда приложить свои силы, Онегин, пробавляющийся чайльд-гарольдством и кутающийся в демоническую тогу, которая ему была совершенно не к лицу. "Евгений Онегин" — первое произведение Пушкина, в котором поэт проявил всю силу, всю мощь своего реализма; впервые из-под пера поэта родился на свет живой, реальный образ. Это был разрыв с байроническим псевдоромантизмом. По внешности Онегин похож еще на героев Байрона, он "москвич в гарольдовом плаще", но он совершенно отличен от них по своим внутренним свойствам и качествам. Насколько сильны духом и волею байроновские герои, настолько же слаб и безволен Оне-

гин; подобно им, он тоже одинок, но они одиноки от избытка силы, Онегин же одинок от слабости: он перерос мещанскую толпу, но не имеет силы вырваться из нее и, слабый в своем одиночестве, предпочитает задрапироваться "в гарольдов плащ". В то время как могучих героев Байрона мучают проклятые вопросы:

Зачем я существую? Ты зачем
Несчастен сам? Зачем все в мире твари
Несчастны так?..

— вопросы, столь трагически развитые впоследствии Достоевским, — Онегина тревожат вопросы в несколько ином стиле:

Зачем как тульский заседатель
Я не лежу в параличе?
Зачем не чувствую в плече
Хоть ревматизма?..

Но, несмотря на это несколько комичное сопоставление, и Онегина, в сущности, мучают те же вопросы о цели жизни. "Чего мне ждать?" — спрашивает он себя. Во всяком случае, искания у него нельзя отнять; он не мог ужиться с "бессмысленным народом", в мещанской среде, но в то же время он был настолько безволен и слаб, что не мог разорвать с этим мещанством: "шепот, хохотня глупцов" и "общественное мненье" этой же самой мещанской толпы сильнее для него голоса его собственной совести. Какая уж тут сила демонизма в герое, трепещущем перед мещанской толпой! Сам Пушкин сравнивал своего героя с "Демоном" — из стихотворения, написанного им одновременно с первой главой "Евгения Онегина" (гл. VIII, строфа XII); но, конечно, в Онегине мы не найдем ничего демонического. Демон Пушкина — не мрачный Люцифер, а, выражаясь словами Белинского, только мелкий чертенок; не гордый Master of Spirits[1] Байрона, но мелкий бес, представитель дьявольской черни, толпы, мещанства. Если этот чертенок — олицетворение сомнения, по толкованию самого Пушкина, — овладел умом Онегина, то это опять-таки происходило только от слабости последнего: он не имел силы идти дальше шаблонного отрицания, отрицания в конечном

[1] Господин Духа *(англ.)*.

счете понятного, ненужного, наивного. Полное отсутствие силы — характерная черта любимого героя Пушкина (а потому и самого Пушкина). Ярче всего это сказалось в отношении нашего поэта к "истине", так ясно оттеняющем основные черты характера и Байрона, и Пушкина, и Лермонтова, и Онегина, и Печорина, и вообще всех "лишних людей".

II

Только орел может прямо смотреть на солнце, только сильный духом может смотреть прямо в глаза истине. Так прямо в глаза смотрели ей могучие герои Байрона. Каин отождествляет "правду-истину" и "правду-справедливость"*, категорию логическую и этическую; для него знание есть добро и добро есть знание; Люцифер повторяет, что

...истина по существу ея
Быть может только благом,

а потому смело смотрит ей в глаза:

А я, что знаю все, я не страшусь
Ни перед чем: вот истинное знанье!

Конечно, ничего подобного мы не найдем у Пушкина. Как слабый человек, он невольно опускал взоры перед "истиной", если она оскорбляла поэта, разрушала его иллюзии. Поэт не хочет *такой* истины,

...Нет,
Тьмы низких истин мне дороже
Нас возвышающий обман!

В этом отношении поэта к "истине" выразилось одновременно и его "индивидуалистическое" настроение, и его дань духовной слабости. Пушкин отчасти, подобно Карамзину, предлагал поэту устремиться "в мир сладких грез" и "обманывать себя самих и тех, кто достоин быть обманутым"; а отчасти требовал *примата человека над истиной*. Pereat mundus, fiat justitia[1] — так понимал Пушкин примат истины и, конечно, проклинал такое подавление человека абстракцией. Отрицание авторитета абсолютной истины, так сильно сказавшееся на закате XIX

[1] Да погибнет мир, но восторжествует правосудие *(лат.)*.

века (субъективисты; Ибсен, "Дикая утка"; Горький, "На дне"), имеет в русской литературе Пушкина своим первым представителем. Нечего и прибавлять, как проклинает Пушкин эту истину, этот

...правды свет,
Когда посредственности хладной,
Завистливой, к соблазну жадной
Он угождает праздно...

то есть, иначе говоря, когда он служит на пользу тупому и плоскому этическому мещанству. Эта точка зрения Пушкина характерна не только для него и Онегина, но и для большинства лишних людей[1].

Вслед за Онегиным явилась целая толпа москвичей в гарольдовом плаще, героев псевдоромантизма. На них, конечно, нечего останавливаться. Но вот на рубеже между тридцатыми и сороковыми годами появляется Печорин, этот герой своего времени, лишний человек со многими новыми характерными чертами. Прежде всего Печорин на первый взгляд — сильный человек; он — сила, сила великая, он действительно "герой" (доказательству "героизма" типов Лермонтова посвящен очерк Михайловского "Герой безвременья"). Но надо сейчас же прибавить, что сила эта находится отчасти в скрытом состоянии, а отчасти она неверно направлена. В этой неверно направленной силе — вся слабость Печорина и причина того, что и он был в действительности лишним человеком; неверно направленная сила, отчасти в состоянии возможности — вот самое основное определение Печорина и, конечно, самого Лермонтова. Сам Лермонтов прекрасно сознавал всю слабость силы своей и своего героя. "Пробегаю в памяти все мое прошедшее и спрашиваю себя невольно: зачем я жил? для какой цели я родился? — пишет Печорин в конце своего дневника. — А верно она существовала и верно было мне назначение высокое, потому что *я чувствую в душе моей силы необъятные... Но я не угадал этого назначения,* я увлекся приманками страстей пустых и неблагодарных..." (курсив наш). Лермонтов не мог дать более верного определения и своему герою, и себе...

---

[1] Впоследствии мы увидим, что в этом вопросе об истине необходимо различать quaestio facti от quaestio juris [вопрос факта; вопрос права *(лат.)*], "Евгении Онегине" и вообще лишних людях см. нашу подробную статью в книге "Пушкин и Белинский"; см. там же статью о поэмах Пушкина и о Лермонтове.

Как сильный человек, Печорин смотрел истине бестрепетно в глаза. Лермонтов с жестокой беспощадностью вскрывал перед самим собою жестокую правду жизни, хотя и испытывал постоянную тоску. Конечно, тоска эта не Weltschmetz[1], которую хотел видеть в себе и своих героях Лермонтов, но она также и не тот Katzenjammer[2], которым объяснял себе героев демонизма Писарев: тоска эта — неизбежное следствие сознания неверно направленных и бесцельно растраченных громадных сил. Мы знаем, что раздвоенность действий и сознания характеризует собой Лермонтова; мы видели, что две души реалиста и романтика живут в его груди, что из них

Die eine will sich von der andern trennen,
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich au die Welt, mit klammernden Organen;
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefühlen hoher Ahnen[3].

В этом раздвоении — черта, в высшей степени характерная для идущих вслед за Печориным лишних людей.

III

До сих пор мы видели отдельных представителей лишних людей, первых ласточек, появляющихся поодиночке. Но ласточка одна не делает весны, два-три "героя своего времени", лишних человека, еще не создали собою типа лишних людей вообще. Однако вскоре после Печорина, на исходе сороковых годов, лишние люди появляются в русской литературе целыми стаями, особенно в эпоху террора системы официального мещанства. Бельтов Герцена, Эльчанинов и Шамилов Писемского, Агарин Некрасова, Лузгин, Буеракин и вообще "талантливые натуры" Салтыкова, наконец, все герои лучших рассказов Тургенева — лишние люди, и все они появились в период 1847—1856 годов. Мы познакомимся с наиболее яркими из этих героев и тогда наконец будем

---

[1] Мировая боль *(нем.)*.
[2] Похмелье *(нем.)*.
[3] ...Две души живут в груди моей.
Друг другу чуждые — и жаждут разделенья.
Из них одной — мила земля
И здесь ей любо, в этом мире,
Другой — небесные поля,
Где духи носятся в эфире*.

в состоянии сделать некоторый общий вывод о типе лишнего человека в русской жизни и литературе второй четверти XIX столетия.

Сначала остановимся на самых бесцветных и ничтожных представителях лишних людей. Вот перед нами "Дневник лишнего человека" (Тургенев; 1850 г.)[1]. Автор дневника, помещик Чулкатурин, сам себя окрестил лишним человеком, и с его легкой руки название это широко распространилось в литературе и жизни (хотя раньше и Белинский и Герцен употребляли тот же термин). "Лишний, лишний... отличное это я придумал слово", — радуется Чулкатурин и объясняет, что такое лишние люди: эти люди сверхштатные, которыми обремизилась мать-природа; их свойство — прежде всего бесполезность, а затем — слабость, из которой рождается заедающая жизнь рефлексия (ею страдали все лишние люди). Чулкатурин верно объясняет ее происхождение *раздвоенностью* лишнего человека, у которого (так же как и у его предшественника Чацкого) вечно был "ум с сердцем не в ладу" и между чувствами и мыслями и их выражением находилось какое-то непонятное препятствие, победить которое мешала слабость. "Тогда-то поднималась внутри меня страшная тревога, — рассказывает Чулкатурин. — Я разбирал самого себя до последней ниточки, сравнивал себя с другими... толковал все в дурную сторону, язвительно смеялся над своим притязанием *быть, как все*..." А между прочим, все горе этого лишнего человека именно в том-то и состоит, что он в высокой степени приближается к идеалу "быть, как все", иначе говоря, к мещанству, выше которого его ставит только сознание, ненависть к мещанству и тщетные попытки выйти, выбиться из плоскости и безличия; из многих лишних людей он ближе всего стоит к мещанству, несмотря на всю свою ненависть к нему.

Что сделало его таким — он не знает, но зато хорошо знаем мы: мы знаем, что Чулкатурин родился в самом начале эпохи официального мещанства, что молодость его совпала с тяжелым давлением системы; что агония его совпадает с апогеем этой системы; после этого личная жизнь этого лишнего человека нам неинтересна: "скромные удовольствия, смиренные занятия, умеренные желания", тщетные попытки вырваться из этого заколдованного круга, ненужная жизнь... Надо заметить, что в Чул-

[1] Цитаты по изданию Маркса 1898 г.

катурине есть много черточек и свойств чисто индивидуальных, не характерных вообще для лишнего человека; он является придавленным не только эпохой, но и самой природой: в противоположность большинству лишних людей обделен даже даром слова, так что свои даже оригинальные мысли он высказывает бессвязно и неумело. Большинство лишних людей — "талантливые натуры" и в прямом смысле, и в ироническом, как у Салтыкова; Чулкатурин же во всех отношениях бесталанный лишний человек; вот почему его дневник производит поистине тяжелое впечатление, так что невольно соглашаешься с заключительными строками: "Сею рукопись читал И Содержание Онной Не Одобрил Петр Зудотешин". Действительно, одобрять тут нечего.

Близким родственником Чулкатурина является Гамлет Щигровского уезда; едва ли это не сам Чулкатурин, выздоровевший, получивший дар слова. Все та же горькая мещанская участь, все та же ненависть к мещанству сплетаются в нем роковым узлом. Не будем по-прежнему принимать во внимание некоторых частных, индивидуальных черточек характера нашего российского Гамлета; он робок, самолюбив, он чудак, "оригинал" — не в этом дело, а в том, что в этом Гамлете трагически сплетены индивидуализм и мещанство и он сам сознает это; он сам заявляет, что "заеден рефлексией, и непосредственного нет во мне ничего", но дорого бы дал, чтобы обладать этой непосредственностью. Он забит средой, заеден ею не хуже, чем рефлексией; он "смирился" духом и впал в тупую пассивность отчаяния. Мещанская безличность была его постоянной спутницей. "Я лепил самого себя, словно мягкий воск, — жалуется он, — и жалкая моя природа ни малейшего не оказывала сопротивления". Но в то же самое время природа одарила его богаче, чем Чулкатурина: он приближается к остальным лишним людям уже тем одним, что он — человек слова, способный "болтать, болтать — без умолку... и все о том же". Правда, для этого амплуа у него не хватило оригинальности, так, по крайней мере, жалуется он сам; не удержавшись на фразе, он с головой окунулся в мещанское болото — и застрял в нем, сознавая при этом — здесь вся трагедия лишних людей — всю плоскость и узость мещанства, понимая, что в развитии личности одно спасение. Он гибнет от сознания, что он решительно таков же, "как все", что в нем все — книжность, нет ни капли индивидуальности, "собственного запаха", что он не может выйти из этого

заколдованного круга подавляющего безличия. "Что мне в том, что у тебя голова велика и уместительна, — обращается он к многочисленным российским Гамлетам и Чулкатуриным, — и что понимаешь ты все, много знаешь, за веком следишь — да своего-то, особенного, собственного у тебя ничего нету!.. Нет, ты будь глуп, да по-своему! Запах свой имей, свой собственный запах, вот что!" Этой самобытности, индивидуальности нет у мещан, основное свойство которых — трафаретность; от этой же трафаретности гибнут Гамлеты разных уездов, гибнут Чулкатурины, так как слабость мешает им избавиться от безличности, а безличность усиливает их слабость.

Нам нет необходимости останавливаться на других таких же мелких лишних людях: все эти Веретьевы, Лузгины, Агарины так же сильно ненавидят мещанство и так же бессильно подчиняются ему. "Размеры нас душат, — жалуется, например, Лузгин, — природа у нас широкая, желал бы захватить вдоль и поперек, а размеры маленькие"... В этом вина отчасти и самих лишних людей, но прежде всего и главным образом — эпохи, которая тщательно суживала всякую широту размаха. Один из лишних людей, герой тургеневской "Переписки" (1855), отметил это "хитросплетенным", но образным и верным сравнением (которым вскоре воспользовался Добролюбов): дождь падает на землю, но составляется из испарений, поднимающихся с той же земли, — так и судьба каждого из нас не с неба падает, но сперва образуется около нас самих (VI, 157). Конечно, это применимо не только к одним лишним людям, но к ним применимо в особенности.

Чулкатурины, Веретьевы и им подобные Гамлеты различных уездов Российской империи составляли только низшую и худшую часть группы лишних людей. Конечно, они были неизмеримо выше представителей добродетельного мещанства и адуевщины, этих Тушиных, Штольцев и всех иже с ними; конечно, в них были многие характерные черты лишних людей — антимещанство, раздвоенность, искание, протест, но при всем том на деле они еще бессильно подчиняются ненавистному им мещанству. Слегка познакомившись с худшими представителями лишних людей, мы перейдем теперь к знакомству и с лучшими их представителями, например с Бельтовым и Рудиным. Этого знакомства будет совершенно достаточно для возможности построения некоторых общих выводов.

IV

Раздвоенность — главная черта и Бельтова, и Рудина, и других лучших лишних людей. С одной стороны, реалистические тяготения, с другой — романтические порывы; все они поэтому братья по духу лермонтовского Печорина, хотя и без его демонизма. Эти лишние люди задыхались в своем стремлении вырваться, во-первых, из мещанства, во-вторых, из реалистического мировоззрения; в этом тщетном стремлении всех их "рефлексия заела" и непосредственного в них не осталось ничего. Всем этим они показали свою величайшую слабость, которая составляет характерную черту всех лишних людей.

Вот, например, Бельтов. Жил он только для того, чтобы "промаячить жизнь"; поэтому он за все хватался и все бросал на полдороге — юриспруденцию, медицину, живопись. Сделать что-нибудь он не может и сам называет себя "бесполезным человеком". Он понимает, что это почти фатально, что надо изменить не себя, а условия среды, то есть победить в борьбе за индивидуальность; но для этого у него не хватает сил. "Кандидатов на все довольно, — утешает себя он, — занадобится история — она берет их; нет — их дело, как промаячить жизнь". И он маячит жизнь, не принимаясь за дело, но гордясь зато, что имеет "трезвый взгляд, может, безотрадный, грустный, но зато истинный". На это сам Герцен устами Père Joseph'a[1] справедливо возражает: "Не должно же тотчас класть оружие; достоинство жизни человеческой в борьбе... награду надо выстрадать"; но этот голос сильного человека пропадает для Бельтова втуне. Его тоже "рефлексия заела", как жалуется несколько лет спустя Гамлет Щигровского уезда, и этим опять возмущается Герцен, ставя меткий диагноз устами д-ра Крупова: "Думать, когда надобно пить прекрасное вино, что за это завтра судьба подаст прескверного квасу, — это своего рода безумие... это одна из моральных эпидемий, наиболее развитых в наше время".

Все это — отрицательные черты Бельтова; а вот и положительные. Тупой бюрократизм эпохи официального мещанства нашел в нем своего злейшего врага. Бельтов поступил на службу, но не дослужил четырнадцати лет и шести месяцев до пятнадцатилетнего юбилея своей

---

[1] Отец Жозеф *(фр.)*.

службы — он не вынес этой затхлой атмосферы, где чувствовал себя отлично его современник, дядюшка Адуев. Для окружающих его чиновников Бельтов был "протест, какое-то обличение их жизни, какое-то возражение на весь порядок ее". Так же ненавистно Бельтову и мещанство вообще; он знает, что лишние люди (и он в том числе) не могут удовлетвориться узкой и плоской жизнью безличного мещанства. "Всего реже выходят из них тихие, добрые люди, — говорит Герцен о лишних людях, — их беспокоят у домашнего очага едкие мысли", — конечно, все о том же мещанстве их жизни. Говоря об этой ненависти Бельтова к мещанству, Герцен замечает, что это не индивидуальное свойство Бельтова, а вообще всех лишних людей: "Нашей душе не свойственна эта среда (филистерски-немецкая, патриархально-мещанская); она не может утолять жажды таким жиденьким винцом: она или гораздо выше этой жизни, или гораздо ниже — но в обоих случаях шире". Мы уже имели случай упоминать об этих словах.

Итак, Бельтов типичный лишний человек, слабый, мятущийся; злейший враг мещанства — с мещанскими черточками характера; человек ищущий и не находящий. Силы его подавлены тяжелой системой эпохи; он одинок, он не видит союзников — вокруг все такие же одинокие лишние люди. "Я точно герой наших народных сказок, — грустно замечает Бельтов, — ходил по всем распутьям и кричал — есть ли в поле жив человек? — но жив человек не откликался". В этих словах вся трагедия личности эпохи официального мещанства: система все задавила, не откликался жив человек...

V

Рудин, подобно Бельтову и другим лучшим лишним людям, всю свою жизнь провел в искании, в несознанном стремлении "за пределы предельного". Он сам не знает, за что схватиться. Он человек мятущийся, он все начинает и ничего не кончает; у него есть целые груды первых страниц предполагаемых сочинений, но до последних страниц дело никогда не доходит. То он делается учителем гимназии, то входит в компанию с другим лишним человеком, чтобы сделать какую-то реку судоходной; то занимается агрономией и т. п. — вечная история лишних людей! "Выдержки во мне не было, — сознается в конце концов сам Рудин, — строить я ни-

когда ничего не умел; да и мудрено брать, строить, когда почвы-то под ногами нету..." Почвы под ногами действительно не было — в этом была вина эпохи и системы официального мещанства; но не было и выдержки в Рудине, хотя это была не вина его, а беда его (по выражению Чернышевского). Выдержки не было, ибо была раздвоенность реалистических тяготений и романтических порывов; была ненависть к мещанству, и были налицо мелкие мещанские черточки. От раздвоенности происходила и слабость лишних людей, полное неумение верно направить свои силы, при желании во что бы то ни стало пустить их в действие. В этой *активной слабости* — еще одна черта, характерная для лишнего человека, в противовес *пассивной силе* мещанской толпы.

Рудин красноречив, увлекает многих своими словами, способен произвести сильнейшее впечатление. "Он говорил мастерски увлекательно, но не совсем ясно" якобы от обилия мыслей, а в действительности от того отсутствия почвы, которое мешает Рудину иметь определенный фундамент. Вследствие этого, конечно, "слова Рудина так и остаются словами и никогда не станут поступком", разве только случайная вспышка завлечет его за пределы слов; тогда он может честно и красиво умереть на баррикаде с красным знаменем в руке. Но это только вспышка. Вообще же говоря, его тоже "рефлексия заела", и в этой его книжности, в этом отсутствии непосредственности отчасти сказалось влияние системы и эпохи официального мещанства. У него есть "проклятая" привычка "каждое движение жизни, и своей, и чужой, пришпиливать словом, как бабочку булавкой"; у него часто интеллект преобладает над инстинктом, и, быть может, отчасти верно то замечание, что Рудина, как китайского болванчика, постоянно перевешивала голова.

Чтобы покончить с немногими чертами, роднящими Рудина с мещанством, скажем еще об его эгоизме, на который совершенно верно указывает Мефистофель романа, Пигасов. "Скажет *я*, — говорит он про Рудина, — и с умилением остановится... *Я*, мол, *я*..." Он чувствует себя выше других людей и, конечно, отчасти, имеет на это право, так что неудивительно, что свою личность он ставит центром всего. Ничтоже сумняся он называет себя "гением", но в то же самое время, выставляя свою личность на первый план, он жестоко осуждает мещанскую узость и эгоизм, видящий свет только в своем окошке. Для него себялюбие — самоубийство, самолюбие — ис-

точник всего великого; "человеку надо надломить упорный эгоизм своей личности, чтобы дать ей право себя высказывать".

Слабость Рудина ярче всего сказалась в его истории с Натальей, мы здесь имеем постоянное у Тургенева столкновение слабого мужчины с сильной женщиной. Вот когда сказалось все мещанство, все безличие, вся бесхарактерность Рудина. Н. Н. читал Асе нотации из кодекса мещанской морали. Рудин дает Наталье знаменитый совет — "покориться", точь-в-точь тот же совет, который в это самое время гончаровский Штольц давал Ольге... У Рудина нет сил идти на сознательную борьбу с людьми, со взглядами эпохи, с мещанской моралью; и он остается одиноким всю свою бесприютную жизнь. Кстати заметить, что одиночество — постоянная черта мещан-эгоистов, вроде дядюшки Адуева; но оно не имеет ничего общего с одиночеством лишних людей. Мещане одиноки от эгоизма, лишние люди — от слабости воли; однако основание этому общее и лежит в эпохе и системе официального мещанства. Эгоизм — прямое детище этой угнетающей и обособляющей личность системы; слабость лишних людей имеет свое основание там же. Отсюда их одиночество — одиночество чувства, мысли. Поэт той эпохи метко охарактеризовал это двумя-тремя строками:

> Есть у нас люди, а общества нет:
> Русская мысль в одиночку созрела,
> Да и гуляет без дела.

Такое одиночество было участью всех лишних людей, было участью и Рудина.

Несмотря на наличность некоторых черт мещанства, как, однако, бесконечно далеки от него Рудины! Свое мещанство они искупали самосознанием, они казнили себя — и казнь эта не всегда доставляла им мучительную радость горечи. Рудин с ужасом сознает, что в нем неразрывным узлом связано мещанство с индивидуализмом, и, быть может, в этом сознании худшее проклятие жизни всех лишних людей. Это роковое сплетение индивидуализма с мещанством ясно бросается в глаза и представляет из себя ту загадку, которую не мог разрешить товарищ Рудина, Лежнев. "Ты для меня был всегда загадкой, — сознается он, — даже в молодости, когда, бывало, после какой-нибудь мелочной выходки ты вдруг заговоришь так, что сердце дрогнет, а там — опять начнешь...

даже тогда я тебя не понимал". Для нас теперь эта загадка решена, так как мы знаем, что Рудин представлял собой нечто среднепропорциональное между "мещанством" и "индивидуализмом". А что в Рудине есть обещающие задатки индивидуализма — это несомненно, это высказывает и сам Тургенев устами того же Лежнева. Рудин — не мелкий человек, говорит Лежнев, "в нем есть энтузиазм... Мы все стали невыносимо рассудительны, равнодушны и вялы; мы заснули, мы застыли — и спасибо тому, кто хоть на миг нас расшевелит и согреет"...

В этом отношении Рудин полная противоположность всем этим рассудительным, равнодушным и вялым Адуевым, Штольцам и прочей мещанской компании. Немещанин Рудин умеет остаться нищим, в то время как добродетельные мещане, округляя помаленьку свои капитальцы, то домик выстроят, то купят деревеньку; в то время как эти добродетельные мещане пробивают себе дорогу к благим мира своей пассивной силой, Рудин погибает от своей активной слабости. То отсутствие выдержки, та разбросанность, которые составляют характерную черту лишних людей, являются полной противоположностью выдержке и рассудительности мещанства; конечно, если "смотреть в корень", то нетрудно увидеть, что пассивная сила мещан и активная слабость лишних людей коренились обе в системе и эпохе официального мещанства, но одна и та же причина в двух различных средах дала различные следствия. Вот почему отсутствие выдержки, разбросанность так характерны для антимещанства лишних людей, будучи в то же время следствием системы официального мещанства. Когда все пути были заказаны и все дороги перерезаны, то человеку, не желающему примириться с рассудительным мещанством, только и оставалось бросаться во все стороны, искать выхода. Немногие нашли его; не нашел его и Рудин, но за это жестоко бросать в него камнем осуждения. Рудин, как и многие лишние люди, — жертва вечерняя тяжелого хода русской исторической жизни; не надо забывать этого. Вот уже третий раз русскому интеллигенту пришлось играть роль жертвы вечерней: в первый раз пострадала интеллигенция XVIII века в борьбе за социальные идеалы; затем погибли декабристы в борьбе за идеалы политические; теперь, как следствие всего этого, гибли лишние люди, гибли Чацкие, Онегины, Печорины, Бельтовы, Рудины в гнетущей атмосфере эпохи официального мещанства.

Конечно, это только внешняя сторона истины; внутренняя ее сторона лежит неизмеримо глубже: она лежит в той раздвоенности между реалистическими и романтическими элементами сознания, которую мы уже видели у Лермонтова. Ум с сердцем не в ладу не у одного Чацкого, но и у всех лишних людей; борьба интеллекта с инстинктом, по существу, тождественна противоречию между реалистическими тяготениями и романтическими порывами: это то же самое, выраженное nur mit ein bischen andern Worten[1]. Но раздвоенность эта никогда не восходила до сознания лишнего человека: он всегда смутно чувствовал весь безысходный трагизм своего положения, но никогда не мог формулировать и понять вопроса во всей его сложности и полноте.

VI

Что же такое в конце концов представляют из себя лишние люди? Это ни павы, ни вороны крыловской басни: от ворон они отстали, а к павам не пристали; от мещанского берега адуевщины они отчалили, но до берега индивидуализма не доплыли и остались где-то между небом и землей без руля и без ветрил. Они всегда имеют возможность войти в болотистую бухту мещанства, но с ужасом бегут "вон из мирной, тихой пристани, где только плесень зеленая, тина мягкая, да квакающие лягушки, — дальше от них туда, где только волны да небо" (слова Белинского). Однако, помимо своей воли, помимо своего желания, лишние люди во многом подчиняются влиянию мещанства эпохи и усваивают себе многие его черты, иные в большей, иные в меньшей степени; они являются поэтому чем-то средним пропорциональным между индивидуализмом и мещанством. В этом их вторая раздвоенность, настолько же неразрешимая и трагическая, как и первая; неразрешимая главным образом вследствие слабости лишних людей.

Лишние люди — слабые люди, одинаково отличающиеся этим своим качеством как от типичных мещан, так и от лучших представителей русской интеллигенции тридцатых и сороковых годов. Эти лучшие люди отличались *активной силой,* они боролись за права человека и общества, они сознательно шли на страдания, на гибель — и не уступали ни пяди дороги. Мещане — это толпа;

[1] Только немного другими словами *(нем.)*.

они не ведут, они *идут за,* и в этом их страшная *пассивная сила* стада. Лишние люди пробуют вести вперед, но в этой их активности сейчас же фатально сказывается их слабость: не окончив призыва вперед, они стушевываются в рядах мещанской толпы до новой вспышки (вспомните, например, историю Рудина с Натальей и его совет "подчиниться"). Эта *активная слабость* лишних людей, о которой мы уже говорили выше, тесно связана с их раздвоенностью, составляющей основную объясняющую черту этого типа.

Каково значение, какова роль лишних людей в истории эволюции русской интеллигенции? Роль эта была громадна и в их борьбе с мещанством, и в их борьбе за индивидуализм. Лишние люди были передаточной инстанцией в невольной пропаганде среди широких кругов публики идей главных представителей русской интеллигенции тридцатых и сороковых годов; они образовали новые кадры грядущей разночинной интеллигенции и бессознательно подготовляли почву для расцвета идей так называемой "эпохи великих реформ". В то время, когда они работали, — а мы видели, что лишние люди густой толпой появились только в эпоху террора системы официального мещанства, — политические и социальные вопросы были совершенно изъяты из употребления среднего российского обывателя; поэтому и лишним людям пришлось ограничиться вопросами личной морали. "У нас, русских, — заявляет один из лишних людей у Тургенева, — нет другой жизненной задачи, как опять-таки разработка нашей личности, и вот мы, едва возмужалые дети, уже принимаемся разрабатывать ее, эту нашу несчастную личность..."

Иными словами — работа лишних людей не выходила из чисто теоретической области; они были людьми слова, за что их неоднократно и осуждали. Но не нам бросать в них камнем. Надо помнить, что они сеяли доброе семя в эпоху всеобщего разложения и подавляющего мещанства: слово их было их делом. Правда, они сами не избежали в многом пагубного влияния этого мещанства, они были только средним членом отношения между мещанством и индивидуализмом, но и это было уже немало в эпоху полного торжества мещанства и безличия. Упрекать их в бездеятельности — глубоко несправедливо, можно ответить на это словами Герцена: "Что такое дело?.. По-моему, служить связью, центром целого

круга людей — огромное дело, особенно в обществе разобщенном и скованном" ("Былое и думы").

Эту роль сыграли лишние люди. В эпоху темной власти мещанства они первые вступили в борьбу с мещанством и послужили связующим звеном лучших заветов прошлого русской жизни и сознания с наступавшими шестидесятыми годами. Тот антимещанский взрыв, которым ознаменовались шестидесятые годы, — взрыв, охвативший все горизонтальные слои и вертикальные разделения общества, не мог бы произойти без предварительной незаметной работы лишних людей. Лишние люди были тем ферментом разложения мещанского уклада и мещанских идеалов, который в течение целого десятилетия просачивался во все поры торжествующего мещанства и бессознательно способствовал его разложению. С этой точки зрения роль лишних людей громадна; они явились искупительной жертвой русской интеллигенции системе и эпохе официального мещанства; все они, не сознавая того, полегли костьми за дальнейшее развитие индивидуализма и на решительную погибель мещанству. "Даром ничего не дается — судьба жертв искупительных просит..."

Конечно, не ко всем лишним людям применимо все это: мы говорим только о наиболее ярких типах, вроде Бельтова, Рудина и им подобных. Говоря о них, можно совершенно серьезно употребить ироническую фразу Чернышевского: лишние люди — лучшие люди. Это действительно так и есть. Лишние люди — лучшие люди своего времени, и на них мы легче всего можем увидеть, что делала с лучшими людьми эпоха официального мещанства: прямым следствием этой эпохи явились мещане, обратным — лишние люди. Лучшие люди обращались в лишних людей под давлением убивающей личность эпохи; но эпоха эта не могла убить их ненависти к мещанству, хотя и изломала их в других отношениях. Лишние люди сделались бессознательными (а иногда и сознательными) проповедниками антимещанства, а потому совершенно понятна их роль, их значение в развитии индивидуализма в русской жизни и литературе.

Какова была судьба лишних людей? Что с ними стало в следующие десятилетия? Большинство из них легло костьми до наступления шестидесятых годов; оставшиеся же в живых на поле брани не остались на нем победителями. Их роль была уже сыграна в самом процессе борьбы. Вместе с шестидесятыми годами пришел раз-

ночинец, и только немногие из лишних людей пристали к нему: слишком различны были их мировоззрения. После 1861 года лишние люди мало-помалу обращаются в "кающихся дворян", и мы еще будем иметь случай проследить за развитием этого типа.

Окончательный вывод: лишние люди были лишними не по отношению к обществу, а только по отношению к самим себе. Они не сумели примирить "реалистических" и "романтических" элементов своего духа, не сумели переплыть от "мещанства" к "индивидуализму", не сумели стать победителями в борьбе за индивидуальность, то есть приспособить к себе среду. Поэтому они и были лишними сами для себя. Но для общества их значение громадно: они, и только они помогли высшей части русской интеллигенции тридцатых и сороковых годов создать новые кадры деятелей взамен погибших в год декабрьской революции. Поэтому лишние люди занимают почетное место в истории борьбы русской интеллигенции за права человеческой личности, за общественность и индивидуализм против мещанства.

Знакомством с лишними людьми мы закончим обзор эпохи официального мещанства и больше не будем к ней возвращаться. Это не значит, чтобы вместе с 1855 годом отошла в вечность и система официального мещанства; далеко нет: после короткого промежутка так называемой "эпохи великих реформ" система официального мещанства снова начинает мало-помалу возвращаться в русскую жизнь, а с 1881 года опять воцаряется на новую четверть века. Но это второе царствование системы официального мещанства не внесло собой ни единого нового слова: оно было только повторением первого, ибо во вторую четверть XIX века система эта исчерпала себя до дна.

Но довольно: пора выйти из этого затхлого подполья на чистый воздух.

Глава IX
Тридцатые годы

I

На мрачном общем фоне эпохи официального мещанства яркими искрами блестели лучшие из лишних людей; но они светили только отраженным светом.

С источником этого света — с лучшей частью русской интеллигенции тридцатых и сороковых годов — нам предстоит теперь познакомиться. Из душного подполья мы снова выходим на свежий воздух; мы присутствуем при возрождении или даже при новом зарождении русской интеллигенции, еще сословной по составу, но по-прежнему бессословной и внеклассовой по целям и уже вскормившей на своей груди такого великого представителя интеллигенции, каким был разночинец Белинский. Белинский, Станкевич, Бакунин, К. Аксаков, Герцен, западники и славянофилы — такова та блестящая страница из истории русской интеллигенции, к прочтению которой мы приступаем. До сих пор мы видели в русской жизни и литературе только зародыши индивидуализма, достигшие полного развития лишь в художественном творчестве Пушкина и Лермонтова; теперь мы увидим начало индивидуализма и в русской критической мысли, критической — в области социальной, экономической, этической. Правда, это будет только начало, но по этому началу можно судить о гигантском шаге вперед, сделанном русской интеллигенцией. Пусть это только зародыш — но прав был Белинский, говоря, что "русская личность пока эмбрион, но сколько широты и силы в натуре этого эмбриона, как душна и страшна ей всякая ограниченность и узость!.."

Тысяча восемьсот двадцать пятый год — резко разделяет первую и вторую четверть русской жизни XIX века: с этим годом соединена гибель почти всей русской интеллигенции двадцатых годов. Гибель декабристов была началом конца сословности русской интеллигенции; с этих именно пор интеллигенция начинает мало-помалу становиться по составу своему внеклассовой и бессослов-

ной. Появляется "разночинец". В год гибели декабристов, в год полного разгрома дворянской по составу русской интеллигенции, на литературной сцене выдвигается вперед разночинец Полевой, начиная издание "Московского Телеграфа"*, первого русского журнала с тысячами подписчиков. Вслед за ним в ряды русской интеллигенции входит Надеждин и, наконец, Белинский, перекидывающий мост к шестидесятым годам, когда огромной толпой "разночинец пришел", когда русская интеллигенция стала в своем целом бессословна и внеклассова не только по духу, но и по составу. Разгром интеллигенции двадцатых годов нанес смертельный удар политическому либерализму, попытке синтеза личности и государства, и вторая четверть XIX века властно подавляет подобные запросы: наступает гнетущая эпоха официального мещанства, та эпоха, о которой можно сказать знаменитыми словами кн. Волконского, что в это время в России не было общества, а было одно народонаселение. В предыдущей главе мы познакомились с этой эпохой, с торжеством ее системы; мы увидим теперь, что эпоха официального мещанства была в то же время эпохой высшего и интенсивнейшего развития русской интеллигенции, что системе официального мещанства не удалось подавить личность и обратить в "народонаселение" русскую интеллигенцию.

В 1825 году погибла русская интеллигенция двадцатых годов; приблизительно в это же время допевал свои последние песни русский сентиментальный псевдоромантизм Жуковского. Вместе с мужавшим Пушкиным в русскую литературу входил реализм, первым и ярким проявлением которого был "Евгений Онегин" (до конца 1825 года написана половина) и "Борис Годунов"; но в то же самое время мало-помалу зарождалась новая русская интеллигенция, знаменем которой стал опять романтизм, на этот раз *философский*. С этой вспышки философского романтизма начинается история русской интеллигенции второй четверти XIX века, а предшественницей этой интеллигенции тридцатых годов является небольшая группа "идеалистов" первой четверти этого столетия. Двадцатые и тридцатые годы явились крайне важным подготовительным периодом развития тех направлений русской общественной мысли, вершина которых приходится уже на сороковые годы.

Этот подготовительный период является в то же время и одним из наиболее блестящих периодов в истории

русского идейного развития. По крайней мере, именно в эпоху тридцатых годов, то есть в промежуток времени с 1826 по 1840 год, русская интеллигенция в лице Киреевских, К. Аксакова, Станкевича, Бакунина, Белинского, Герцена, Грановского, Огарева и др. передумывает и переживает всю многообразную умственную жизнь Запада, начиная с философских систем Шеллинга и Гегеля и кончая социалистическими идеалами сенсимонизма. "В это десятилетие мы перечувствовали, перемыслили и пережили всю умственную жизнь Европы, эхо которой отдалось к нам через Балтийское море", — писал Белинский еще в середине тридцатых годов ("Литературные мечтания"), не подозревая, что находится далеко не в конце этого пути — пути усвоения и переработки западной мысли. Этот процесс усвоения Белинский был склонен судить очень строго: "Мы обо всем пересудили, обо всем переспорили, все усвоили себе, ничего не взрастивши, не взлелеявши, не создавши сами. За нас трудились другие, а мы только брали готовое и пользовались им: в этом-то и заключается тайна неимоверной быстроты наших успехов и причина их неимоверной непрочности..." Это — лучший эпиграф ко всей эпохе тридцатых годов. Конечно, далеко не "обо всем" переспорили и передумали люди тридцатых годов к тому времени, когда Белинский писал эти слова (1834): русской мысли еще предстояло пройти через фазы фихтианства и гегельянства, то есть совершить существенную часть пути своего развития; с другой стороны, люди тридцатых годов далеко не "только брали готовое" из области западноевропейской мысли: сам Белинский подтверждает, что они все эти взятые мысли "передумывали", то есть претворяли их в нечто собственное, в плоть от плоти и кость от костей своих. Но в общем Белинский прав, указывая на "неимоверную быстроту" умственного развития и на "неимоверную непрочность" его как на характерный признак эпохи тридцатых годов; действительно, тридцатые годы характеризуются, с одной стороны, быстрым ростом русской мысли, а с другой — не менее быстрой сменой разных идейных течений. Ясно, что оба эти явления находятся в тесной причинной связи друг с другом: быстрая смена умственных течений была следствием бурного внутреннего развития людей тридцатых годов и, в свою очередь, становилась одним из причинных факторов дальнейшего идейного роста. Нашей задачей и является восстановление всего этого причинного ряда; восстановить его

— значит определить внутреннюю идейную зависимость эпохи тридцатых годов от предыдущей и ее влияние на последующую, значит объяснить эволюцию общественной мысли в самой эпохе тридцатых годов.

Люди тридцатых годов не были пионерами на этом пути разработки западноевропейской мысли. Правда, между ними и людьми двадцатых годов, представителями течения декабризма, была непереходимая пропасть; но существовал и тот мост, который соединял в этом отношении двадцатые и тридцатые годы. Человек двадцатых годов — Пестель, человек тридцатых годов — Станкевич; мы намеренно берем высших представителей той и другой эпохи, так как в них ярче видна нам пропасть, разделяющая одного от другого. Пестель — до мозга костей рационалист, верный ученик французских философов XVIII столетия, последователь теорий "общественного договора"*, воспитанный на Монтескье, Руссо, Вольтере, Гельвеции, поклонник экономических трактатов Сэя и политических памфлетов Бенжамэна Констана. Станкевич — последователь философского и литературного романтизма, поклонник Шеллинга и Шлегеля, один из пионеров русского гегельянства, враг французской философии, одинаково равнодушный и к экономике и к политике. По-видимому, это полный контраст; и вполне естественно, что ищут объяснения возможности этого контраста в том историческом факте, который отделяет Станкевича от Пестеля, — в 14 декабре 1825 года. Станкевич как тип — дитя общественной реакции начала николаевского царствования; отсюда его исключительно "философские" интересы, его отрицательное отношение к "политике" и т. п. В таком объяснении есть некоторая доля истины, но далеко не вся истина; надо обращать внимание не только на внешние условия, но и на внутренний склад жизни человека, на его духовную организацию. Иначе мы никогда не поймем, почему рядом с Пестелем возможен, например, кн. В. Ф. Одоевский, почему рядом со Станкевичем возможен Герцен; а между тем преемственная связь между Пестелем и Герценом настолько же несомненна, насколько и преемственная связь между кружками кн. Одоевского и Станкевича. Разница только в том — и причина этой разницы лежит действительно в условиях общественной жизни, — что в тридцатых годах первенствовал Станкевич над Герценом (берем эти имена как обозначение типов), а в двадцатых годах — Пестель над Одоевским. Связь между этими течени-

ями такова: кружок русских шеллингианцев двадцатых годов является тем мостом, который соединяет меньшинство интеллигенции этой эпохи с большинством людей тридцатых годов, точно так же, как кружок Герцена и Огарева является нитью, связывающей меньшую часть интеллигенции тридцатых годов с громадным большинством людей эпохи декабризма.

Из всего этого ясно, что люди тридцатых годов не блуждали в пустыне и не были пионерами в разработке научно-философской мысли Запада и в борьбе против теорий французских философов XVIII века. Такими пионерами были русские шеллингианцы двадцатых годов, считавшие своим родоначальником первого русского ученика Шеллинга — профессора Велланского и группировавшиеся в двадцатых годах вокруг другого известного профессора-шеллингианца — М. Г. Павлова, так ярко очерченного в воспоминаниях Герцена. И прежде чем перейти к изучению общественной мысли тридцатых годов, необходимо познакомиться с мировоззрением того меньшинства русской интеллигенции эпохи декабризма, которое первое проложило дорогу к философскому и литературному романтизму Шеллинга и Шлегеля.

II

Родоначальником русского шеллингианства был профессор петербургской медико-хирургической академии Д. М. Велланский. В самом начале XIX века он был послан в заграничную командировку для "усовершения" в физиологии, патологии и гигиене; там он стал последователем знаменитой в то время в медицине школы Броуна (Джон Броун, "Elementa medicinae"[1], 1779 г.). Эта школа Броуна впоследствии восприняла основные элементы философии Шеллинга; руководителями этой школы были доктора Маркус и Решлауб (в Бамберге), открыто признавшие себя учениками Шеллинга и внесшие в медицину основные принципы Шеллинговой философии природы. Последователем этой школы сделался и Велланский[2], и, таким образом, первое знакомство

---

[1] Элементы медицины *(лат.)*.

[2] Из работ самого Шеллинга Велланскому, несомненно, были известны (ибо отразились в его собственных исследованиях) "Ideen zu einer Philosophie der Natur" ["Идеи к философии природы" *(нем.)*] и статьи,

с немецкой философией произошло в России под эгидой медицины... Уже в 1805 году Велланский напечатал две работы философско-медицинского характера, а в 1812 году выпустил в свет *"Биологическое исследование природы в творящем и творимом ее качестве, содержащее основные начертания всеобщей физиологии"*. Книга эта получила широкое распространение и может по справедливости считаться тем фундаментом, на котором строили свое мировоззрение русские шеллингианцы двадцатых годов. И Велланский был совершенно прав, заявляя впоследствии (в письме к кн. В. Одоевскому от 17 июня 1824 г.): "Я первый возвестил российской публике о новых познаниях... которые... образовались и созрели в Шеллинге". Выступивший в двадцатых годах с проповедью шеллингианства профессор Павлов нашел уже почву значительно подготовленной.

Не одному Велланскому принадлежит, однако, заслуга подготовки почвы для усвоения идей немецкой философии. Еще в *"Московских Ученых Ведомостях"** (1805—1807) известный в то время московский профессор Буле напечатал критический разбор "Vorlesungen über die Methode"[1] etc. Шеллинга, а в *"Северном Вестнике"* 1805 года было помещено "Письмо о критической философии" профессора философии Лубкина; любопытно свидетельство некоего фон Хорна, тоже московского профессора философии, что к 1812 году критическая философия уже распространилась в России. Во всяком случае, уже в 1813 году в Харькове было переведено и напечатано "сочинение Ивана Фихта" ("Sonnenklarer Bericht über das Wesen"[2] etc.; в переводе озаглавлено: "Яснейшее изложение, в чем состоит существенная сила новейшей философии"), а отчим Ивана и Петра Киреевских, А. А. Елагин, бывший сперва последователем Канта, в 1819 году перевел шеллинговские "Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus"[3]. Вообще Кант — и это, как мы увидим, характерно для истории русской (и не только русской) мысли и двадцатых и тридцатых годов — стоял на заднем плане и всегда был заслонен то Шеллингом, то

печатавшиеся в журналах Шеллинга "Zeitschrift für speculative Physik" и "Kritische Journal der Philosophie" ["Журнал спекулятивной физики", "Критический журнал философии" *(нем.)*.].

[1] "Лекции о методе" *(нем.)*.

[2] "Ясное как солнце сообщение о сущности" *(нем.)*.

[3] "Философские письма о догматизме и критицизме" *(нем.)*.

Фихте, то Гегелем; недаром Иван Киреевский в одном из своих писем двадцатых годов утверждал, что "читатели Канта относятся к читателям Шеллинга — как 5 к 5000"... Несомненно, во всяком случае, что среди части молодежи двадцатых годов немецкая философия находила пока немногочисленных, но горячих приверженцев. По свидетельству Надеждина, к 1820 году существовали целые рукописные переводы основных работ Канта, Фихте и Шеллинга; на торжественных университетских актах профессора выступали с речами, посвященными критике или восхвалению немецкой философии, особенно в ее приложении к этике (например, речи проф. Лубкина и Срезневского на актах Казанского университета в 1815 и 1817 гг.).

Все это ясно показывает, что немецкая философия в России явилась не сразу во всеоружии, как Афина из головы Зевса, но прошла долгий и последовательный путь развития. К двадцатым годам — годам расцвета декабризма — она была еще достоянием меньшинства русской интеллигенции, но все же с ней уже начинали считаться. Сторонники политического либерализма и французской философии с пренебрежением отзывались о "беспонятной Кантовой философии" ("Дух журналов", 1820 г., ч. IV) и недоумевали, "по какому чудесному обстоятельству Шеллинг не преподает учения своего в доме сумасшедших!" ("Вестник Европы", 1817 г., ч. XCV, с. 259). И в то же время в этих журналах помещались статьи о "беспонятной философии". Правда, статьи эти помещались с редакционными оговорками в таком, например, роде: "Просим великодушного терпения у читателей. Немецкая галиматья и в русском переводе не может не быть галиматьею же..." (ibid.); правда, в журналах помещались иногда целые пародии на "Шеллингову философию", но все же с этой "галиматьею" мало-помалу начинали считаться, а в некоторых кругах ее начинали уже и бояться. Знаменитый разгром университетов в последние годы царствования Александра I был вызван развитием именно немецкой философии: официальный мистицизм конца двадцатых годов видел в критической философии своего смертельного врага. Магницкий, обессмертивший свое имя этим разгромом университетов, называл философию Шеллинга "богопротивной" и характеризовал ее как "вольнодумство и разврат"; профессор естественного права Солнцев был уволен из Казанского университета за свое "кантианство"; за это же несколько позднее профессор Белоусов был не только уволен, но и выслан на

родину под надзор полиции; наконец, против известного в то время профессора философии Галича было выставлено обвинение, формулированное в следующих бессмертных словах: он-де "явно предпочитает" язычество христианству, распутную философию — девственной Невесте, церкви Христовой, безбожного Канта — Христу, а Шеллинга — Духу Святому...

Конечно, не такому изуверному обскурантизму Магницкого и присных его было остановить развитие идей немецкой философии среди людей двадцатых годов; и неудивительно, что в самый разгар университетских разгромов (1821—1823) в Москве окреп и сплотился около профессора Павлова тот кружок русских шеллингианцев, о котором у нас была уже речь на предыдущих страницах. В 1823 году организовалось одно литературное общество (вокруг литератора Раича, еще и теперь не совсем забытого, благодаря сравнительно недурным переводам "Неистового Орланда" и "Освобожденного Иерусалима"); на заседаниях этого общества читались рефераты по истории, литературе, философии — так, например, кн. В. Ф. Одоевский читал свои переводы из Окена, А. И. Кошелев — переводы из Платона, Д. В. Веневитинов — статью "Несколько мыслей в план журнала". (Эта последняя мысль членов кружка об издании журнала скоро была осуществлена Полевым: в 1825 году появился "Московский Телеграф", а несколько позднее сами "архивные юноши" попытались издавать "Московский Вестник"*, о котором речь будет ниже.) От этого раичевского литературного общества вскоре отделилось философское общество — тот самый кружок русских шеллингианцев, о котором мы говорили выше; главными членами его были кн. Одоевский, Веневитинов, Иван и Петр Киреевские, Кошелев, Шевырев, Погодин, Соболевский и др., а несколько позднее — Кюхельбекер. Из них почти все, за исключением Одоевского, Погодина и Кюхельбекера, служили в это время в московском архиве Министерства иностранных дел, почему впоследствии и получили с легкой руки Соболевского и Пушкина прозвище "архивных юношей" (см. "Евгений Онегин", гл. VII, строфа XLIX). Роль этих "архивных юношей" и вообще шеллингианцев двадцатых годов в истории русской литературы довольно значительна хотя бы по одному тому, что они, по-видимому, оказали воздействие на Пушкина в области развития его литературных и эстетических взглядов, как мы это еще увидим ниже. Что же касается их философского кружка,

который был ими окрещен "Обществом любомудрия"*, то кружок этот был закрытый, хотя и имевший и устав, и протоколы заседаний (к сожалению, сожженные Одоевским после 14 декабря 1825 г.). В литературе этот кружок проявил себя изданием четырехтомного альманаха "Мнемозина"* (1824), в то время оставшегося малозамеченным в широкой публике, но имеющего в настоящее время значительную историко-литературную ценность. Мы остановимся на этом альманахе, поскольку в нем отразилось мировоззрение русских шеллингианцев эпохи двадцатых годов, сотрудников "Мнемозины" и членов упомянутого выше "Общества любомудрия".

III

"Любомудрие" было направлено главным образом против французской и английской философии, против рационализма и эмпиризма во всех их проявлениях. "До сих пор Философа не могут себе представить иначе, как в образе французского говоруна XVIII века; посему-то мы для отличия и называем истинных Философов — *Любомудрами*", — заявлял кн. Одоевский в "Мнемозине". (Кстати заметить, что слово "любомудрие" не впервые введено русскими шеллингианцами, а постоянно встречается в русской литературе XVIII века, особенно в масонской.) Борьба с "офранцуженными теориями" — главная задача "Мнемозины". Первая же книжка этого альманаха открывается известным апологом кн. Одоевского "Старики, или Остров Панхаи": там старички-младенцы складывают песчинку к песчинке, думая соорудить громадное здание, — это занятие называется "опытными знаниями"; другие старики-младенцы размеривают землю для этой постройки, и каждый мерит своим аршином — это занятие носит название "офранцуженных теорий"... А рядом с этими "стариками-младенцами" живут "вечно юные старцы", "бессмертные юноши" (конечно, это — идеализированные "архивные юноши"): их немного, "большая часть даже не знает о существовании сих юношей", но они пренебрегают мнением толпы стариков-младенцев и стремятся *"к возвышенному"*... И наши "архивные юноши" поставили задачей "Мнемозины" "положить пределы нашему пристрастию к Французским Теорикам", показать, что "новое ясное солнце, восходя от страны древних Тевтонов, уже начинает лучами выспреннего умозрения освещать бесконечную окружность

познаний" ("Мнемозина", ч. I, с. 8—10, 182; ч. IV, с. 233). Это "выспреннее умозрение" было, конечно, шеллингианство, легшее в основу и "Мнемозины", и "Общества любомудрия".

"Вы не можете себе представить, — писал впоследствии Одоевский во вступлении к своим "Русским ночам", — какое действие произвела в свое время Шеллингова философия, какой толчок дала она людям..." Мы не имеем возможности остановиться здесь на изложении философии Шеллинга, но, во всяком случае, должны указать на те ее стороны, которые оказали наиболее сильное влияние на русских шеллингианцев двадцатых и тридцатых годов. Таких сторон две: во-первых, философия природы, оказавшая сильное влияние еще на Велланского, и, во-вторых, философия искусства, особенно повлиявшая на позднейших русских шеллингианцев вплоть до Станкевича. Философия природы была по преимуществу "профессорской философией" среди русских шеллингианцев: начиная с 1805 года и вплоть до конца тридцатых годов ее неутомимо преподавал Велланский в целом ряде курсов и публичных лекций; в московском университете ее не менее рьяно пропагандировал Павлов (к слову сказать, тоже один из сотрудников "Мнемозины", поместивший там статью "О способах исследования природы"). Иное дело философия искусства — она заинтересовала собою не только специалистов-философов, но и всех "романтиков" двадцатых годов, не удовлетворявшихся более старыми "французскими теориками" вроде Батте или Лагарпа. Известно отношение Шеллинга к романтизму, его близкая связь с Тиком, обоими Шлегелями и другими главарями литературного романтизма. Шеллинг по справедливости может считаться философским идеологом этого замечательного течения начала XIX века, не говоря уже о том, что его философия есть, в сущности, гениальная романтика. Известна также роль, которую играет понятие "художественного творчества" в конструкции философии Шеллинга; роль эта — центральная, лежащая во главе угла всей системы трансцендентального идеализма.

Мир есть единый "всеобщий организм", индивид есть только обведение узким кругом, концентрация этого организма; "общим идеалом природы" является создание, творчество такого индивидуального организма, в котором были бы гармонично соединены и абсолютное индивидуальное стремление, и абсолютный закон природы

(т. е. свобода и необходимость); последовательные попытки природы достигнуть этого общего идеала и составляют то, что мы называем развитием, эволюцией. Это стремление к творчеству есть в то же время и органическая сила, сила, присущая каждому организму; "стремление к художественному творчеству" свойственно каждому организму, но во всех организмах, стоящих на ступенях развития ниже человека, творчество является результатом не свободы, а необходимости (впоследствии скажут — инстинкта); только в человеке художественное творчество есть сознательный акт — и в этом отношении человек подобен творящей природе. Весь мир есть божественное художественное творение, весь мир есть живое произведение искусства; человек в свою очередь творит, и его творчество есть завершение, высшая ступень творящей силы природы. Не всякий человек обладает, однако, эстетическим чувством, а тем более далеко не всякий обладает творческой силой; ею обладают крайне немногие — гении. Без гения нет искусства, а есть только ремесленничество, гений и искусство — понятия соотносительные; мир, как художественное произведение, завершается творением гения. (Здесь Шеллинг философски обосновывает ту эстетику романтизма, которая была развита в литературе Шлегелем.) И именно в художнике-гении имеется то соединение свободы творчества с необходимостью форм, которое, как мы знаем, является общим идеалом природы; художник создает "бесконечное, выраженное в конечной форме, — красоту". И, как высшее проявление творческой силы, как завершение творящей силы природы, произведение гениального художника не имеет никакой цели вне себя: цель его — в нем самом, и эта самоцель художественного произведения является лучшим показателем высоты и святости искусства[1].

Вот та шеллингианская философия искусства, та романтическая эстетика, которая на долгое время — вплоть до сороковых годов — стала господствующей среди русской интеллигенции и влияние которой через посредство "архивных юношей" отразилось даже на Пушкине;

---

[1] *Schelling*. "System des transcendentalen Idealismus", V, § 3 и VI, § 1—2; см. еще его "Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" и "Ueber das Verhältniss der bildenden Kunste zu der Natur" [*Шеллинг*. "Система трансцендентального идеализма"; "Первое введение в систему натурфилософии"; "Об отношении изобразительного искусства к природе" *(нем.)*].

вот та часть философии Шеллинга, которая заслонила перед русскими шеллингианцами все другие ее части. В "Мнемозине" мы найдем многочисленные вариации на отмеченные нами выше положения романтической теории искусства, выраженной в терминологии Шеллинга. Кн. Одоевский неоднократно подчеркивает, что "мир Изящный — создание человека — основан на тех же единых, непременных законах, по которым движется и мир Вещественный — создание Всемогущего" ("Мнемозина", ч. I, с. 64); в любопытных "Афоризмах из различных писателей (?), по части современного германского любомудрия", помещенных во второй части "Мнемозины", тот же Одоевский излагает даже основные положения Шеллинговой теории познания, указывая на тождество субъекта и объекта в абсолютном (по терминологии Одоевского — "идея сего совершенного единства Отвлеченного с Вещественным есть *Абсолют*", см. ч. II, с. 82, а также с. 78—79); тут рядом Кюхельбекер описывает свои заграничные путешествия, свои встречи и беседы с Тиком и другими немецкими романтиками. И на заседаниях "Общества любомудров" разрабатывались те же философские и литературные темы, обнаруживалось то же знакомство "архивных юношей" с "выспренним умозрением" Шеллинга. Так, например, прочитанный Веневитиновым на одном из заседаний отрывок "Беседа Платона с Анаксагором" показывает близкое знакомство автора с "Philosophie und Religion" Шеллинга[1]; мы могли бы привести целый ряд подобных сопоставлений, но и без них ясно близкое знакомство русских шеллингианцев этой эпохи с первоисточником воспринятой ими философской системы.

Люди двадцатых годов учились много и упорно; они учились и звали учиться других. Кн. Одоевский в "Мнемозине" перечисляет мимоходом те журналы, которые знакомы ему и его друзьям: это — *Isis* Окена, *Kritische Journal der Philosophie* Шеллинга и Гегеля, *Zeitschrift für spekulative Physik* Шеллинга (1800—1802 гг.), *Die*

---

[1]Основная мысль статьи Веневитинова вложена им в уста Анаксагора: "Итак, — говорит он Платону, — если я понял твою мысль, то золотой век действительно существовал и снова ожидает смертных" (*Веневитинов Д.* Собр. соч., изд. 1862 г., с. 156). Ср. Schellings Sämmtliche Werke, v. VI, p. 57—59 ("Philosophie und Religion") и "Untersuchungen über die menschliche Freiheit" [*Шеллинг.* Полное собрание сочинений ("Философия и религия"); "Исследование о человеческой свободе" *(нем.)*], ib., v. VII, p. 378—380.

Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft его же (1805 г. и сл.), *Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche*[1] его же (1813) и мн. др. ("Мнемозина", ч. III, с. 184). Немногие в то время были знакомы даже с самыми названиями этих журналов; и Одоевский имел полное основание иронически вопросить журналистов, нападавших на "Мнемозину" и называвших ее "посредственным изданием" (см. "Сын Отечества", 1824 г., № 38): "Названия, мною выставленные, Немецких Журналов не почитаете ли за individua из натуральной истории?.." ("Мнемозина", ч. III, с. 186). "Учиться бы, учиться", — заканчивает Одоевский свой ответ, и мы увидим, что этими же самыми словами вскоре начнет свою деятельность Белинский.

"Любомудры" были хорошо знакомы с философией Шеллинга — из всего предыдущего это следует с достаточной очевидностью; но не менее очевидно и то, что "тон был взят в *Мнемозине* слишком высоко", по вполне верному замечанию П. Милюкова. Не одни невежественные сотрудники "Сына Отечества", но и масса читающей публики той эпохи могла, пожалуй, принять какую-нибудь Isis или Zeitschrift за особую породу животных... Широкие круги русской интеллигенции были в это время увлечены идеей политической борьбы, и в этой области обладали не меньшими знаниями, чем "любомудры" в немецкой философии; декабристы были хорошо знакомы с французскими энциклопедистами, со Смитом и Сэем, с Бентамом, Б. Констаном, Детю-де-Траси и с успехом пропагандировали идеи этих писателей устно и печатно. "Любомудры" же потерпели в своей пропаганде жестокое фиаско, так как значительная часть интеллигенции той эпохи была увлечена идеалами и идеями декабризма, а для остальной массы читающей публики "выспреннее умозрение" любомудров было китайской грамотой. Понадобилось еще полтора десятилетия для того, чтобы провести в широкую публику это "выспреннее умозрение" в последовательных формах шеллингианства, фихтеанства и гегельянства; впрочем, даже в конце тридцатых годов в публике так отзывались о статьях Белинского и его друзей в "Московском Наблюдателе"*: "Там такая все гиль, ничего не разберешь. Все о субъектах да

[1] "Изида"; "Критический журнал философии"; "Журнал по спекулятивной физике"; "Ежегодник медицины как науки"; "Журнал немцев для немцев" *(нем.)*.

объектах толкуют. Философия с ума свела" (письмо Панаева к Белинскому от 11 октября 1838 г.). Мы проследим сейчас за этим последовательным развитием русской общественной мысли тридцатых годов, но сперва закончим наше знакомство с московскими любомудрами и с их деятельностью в литературе.

IV

И прежде всего надо ответить на вопрос: не было ли все-таки в проповеди "любомудров" каких-либо сторон, вошедших в жизнь, вошедших в литературу, а не оставшихся гласом вопиющего в пустыне? По нашему мнению, такой стороной является эстетический индивидуализм "любомудров", по-видимому отразившийся на Пушкине, хотя некоторые современные "пушкинисты" и оспаривают этот факт. Правда, по настроению своему Пушкин двадцатых годов был ближе к декабризму, а к немецкой философии относился почти враждебно и, по свидетельству Погодина, "декламировал против философии" и подшучивал над "любомудрами", до которых-де стоит лишь прикоснуться пальцем, чтобы сразу полилась всемирная ученость... Но это не могло помешать Пушкину получить в кругу "любомудров" новый толчок в сторону эстетического индивидуализма, с которым была так созвучна душа Пушкина. В других случаях их влияние на Пушкина еще более заметно. Так, например, Анненков передает, что Веневитинов обратил внимание Пушкина на Гёте (Пушкин плохо знал немецкий язык); в своем послании "К Пушкину" Веневитинов, действительно, призывает Пушкина "доплатить Каменам долг вдохновения" и после Шенье и Байрона воспеть Гёте; очень вероятно предположение Анненкова, что написанная вскоре Пушкиным сцена между Мефистофелем и Фаустом была прямым ответом на вызов Веневитинова. Наконец, до сих пор остался, кажется, неотмеченным любопытный факт влияния на Пушкина "Мнемозины": там в статьях старого товарища Пушкина, Кюхельбекера, впервые были высказаны оригинальные для того времени взгляды на Байрона и Шекспира — взгляды, которые Пушкин буквально повторил годом позже и которым не изменял впоследствии (см. "Мнемозина", ч. III, с. 172—173 и ср. с письмом Пушкина к Н. Н. Раевскому от сентября 1825 г.).

Другой стороной литературной деятельности "любомудров" — стороной, так или иначе отразившейся на дальнейшем течении русской литературы, — была их борьба с сентиментальным псевдоромантизмом, которому они, романтики в душе, не могли сочувствовать; если и был в это время подлинный романтизм в русской литературе, то уж конечно не в произведениях Жуковского или Марлинского, а в интересных попытках кн. В. Одоевского. Тем интереснее борьба его и его друзей с сентиментальным псевдоромантизмом. В статье "О направлении нашей поэзии, особенно лирической, в последнее десятилетие" ("Мнемозина", 1824 г., ч. II, с. 37—38) В. Кюхельбекер говорит: "...что же наша романтика?.. Где найдем ее в большей части своих мутных, ничего не определяющих, изнеженных, бесцветных произведений? У нас все *мечта* и *призрак,* все *мнится* и *кажется* и *чудится,* все только *будто бы, как бы, ничто, что-то*... Чувств у нас уже давно нет: чувство уныния поглотило все прочие. Все мы взапуски тоскуем о своей погибшей молодости, до бесконечности жуем и пережевываем эту тоску... Картины везде одни и те же: *луна,* которая — разумеется — *уныла* и *бледна;* скалы и дубравы, где их никогда не бывало; ...изредка длинные тени и привидения, что-то невидимое, что-то неведомое... в особенности же — *туман:* туманы над водами, туман над бором, туманы над полями, туман в голове сочинителя..." Все это — остроумный и меткий выпад против Жуковского и его школы, против крайностей сентиментального псевдоромантизма. И кн. В. Одоевский повторяет в следующем томе "Мнемозины" эти нападки на псевдоромантизм, указывая, что среди русского общества нашлись люди, "кои осмелились покинуть *уныние* и *сладострастие,* разогнать густые *туманы,* забыть о *луне* и заниматься своим совершенствованием в полном смысле этого слова" (Ib., ч. III, с. 129). Мы еще увидим, какую роль сыграло это самосовершенствование в мировоззрении наследников "любомудров" — людей тридцатых годов.

Начиная с 1827 года, "любомудры" попробовали приняться за издание журнала ("Московский вестник"). Во главе этого журнала стояли Веневитинов, братья Киреевские, Одоевский, Пушкин, Погодин и Шевырев, причем фактически главная работа легла на двух последних; последнее обстоятельство и было одной из причин быстрого падения журнала, едва просуществовавшего четыре

года. К тому же в начале 1827 года умер двадцатидвухлетний Веневитинов, Киреевские уехали за границу, Одоевский отдался службе — и бывший кружок "любомудров" распался навсегда.

Роль "любомудров" в истории развития общественной мысли была сыграна, и они сошли со сцены, уступив свое место поколению тридцатых годов. Но к такому утверждению необходимо прибавать значительную поправку. Действительно, стоит только вспомнить те имена, с которыми мы встретились выше и в "Обществе любомудров", и в "Московском Вестнике", чтобы сразу увидеть тесную зависимость между умственными течениями двадцатых и сороковых годов. Братья Киреевские, Хомяков (сотрудничавший в "Московском вестнике"), Кошелев — ведь это все так называемые "старшие славянофилы"; кн. Одоевский в сороковых годах был во многих отношениях близок к славянофильству, а Кюхельбекер, в то время уже сосланный декабрист, недаром получил впоследствии за свою литературную деятельность двадцатых годов наименование "первого славянофила". Но не только имена связывают "любомудров" двадцатых годов со славянофилами, их связывает еще и общность мировоззрения: старшие славянофилы остались верны основным началам философии Шеллинга и на этой почве одно время расходились даже со славянофилами младшего поколения, временно увлекшимися гегельянством (эпизод с диссертацией К. Аксакова в самом начале сороковых годов). Младшие славянофилы вскоре отреклись от Гегеля и хотя никогда не сделались правоверными учениками Шеллинга, но все же несомненно, что славянофильство в общем стояло на почве шеллингианства. Когда в 1841—1842 годах Шеллинг начал читать в Берлине лекции, долженствовавшие служить противоядием против гегельянства, то московские славянофилы радовались этому началу войны с рационалистическим мировоззрением. Впоследствии некоторые из действующих лиц склонны были даже объяснять вражду между западничеством и славянофильством гегельянством первого и шеллингианством второго, коренным различием в мировоззрениях шеллингианцев двадцатых годов и гегельянством тридцатых[1]. В этом заключена некоторая доля истины, а потому и значение шеллингианцев двадца-

---

[1] См. письмо Шевырева к И. Аксакову (1862); Колюпаков, "Биография А. И. Кошелева", т. I, кн. II, с. 131.

тых годов в истории русских умственных течений не должно быть преуменьшаемо историками русской общественности. Рядом с декабристами, составлявшими большинство русской интеллигенции той эпохи, небольшая группа русских шеллингианцев является тем мостом, который соединяет две эпохи русской жизни, разъединенные 1825 годом, той нитью, которая связывает меньшинство русской интеллигенции двадцатых годов с большинством русской интеллигенции последующего десятилетия.

V

Люди тридцатых годов вступали в жизнь с совершенно иными впечатлениями, чем предшествовавшее им поколение. Одоевский, Веневитинов, Хомяков, Иван Киреевский в возрасте десяти—пятнадцати лет были свидетелями того духовного подъема, который был в России по окончании наполеоновских войн; Станкевич, Белинский, Герцен, Огарев в возрасте пятнадцати лет были свидетелями того духовного разгрома, который последовал после неудачи декабрьского восстания. Правда, Герцен и Огарев иначе реагировали на эти впечатления, чем Станкевич или Белинский, но это служит только лишним доказательством того положения, что нельзя выводить мировоззрения эпохи исключительно из условий социальной жизни и среды. Кружок Герцена и Огарева явился прямым идейным преемником декабризма как в отношении политических идеалов, так и в отношении зависимости от французских социальных течений, в то время как кружок Станкевича продолжал изучение немецкой философской мысли и в этом отношении был преемственно связан с московскими "любомудрами" двадцатых годов. Эти два кружка резко расходились между собою: членам кружка Станкевича, по воспоминаниям Герцена, "не нравилось наше почти исключительно политическое направление, нам не нравилось их почти исключительно умозрительное; они считали нас фрондерами и французами, мы их — сантименталистами и немцами"... Повторилось mutatis mutandis[1] взаимоотношение между политиками и философами двадцатых годов с той разницей, что теперь "сантименталисты и немцы" заняли господствующее положение: у них было громадное преимущество

[1] С соответствующими изменениями *(лат.)*.

— возможность выступить с открытой проповедью своих воззрений. Социальные условия не породили это философское течение тридцатых годов, но только создали благоприятную почву для его открытого развития. Кружок Герцена мог развиваться только в подполье и вскоре был рассеян по лицу земли русской; история умственных течений тридцатых годов — это история кружка Станкевича.

Станкевич, Бакунин, Белинский, Боткин, К. Аксаков, несколько позднее Грановский и Катков, dii minores[1] вроде Клюшникова и Красова — вот главные члены кружка, сыгравшего такую видную роль в истории развития общественной мысли тридцатых годов. С течением времени некоторые (например, К. Аксаков) отделились от этого кружка, другие, наоборот, присоединились к нему (например, Боткин), но это не мешало кружку в продолжение целого десятилетия быть единым целым по духу и направлению. Кстати будет заметить, что никогда этот так называемый "кружок Станкевича" не был таким сформировавшимся кружком, каким было в свое время "Общество любомудров"; кружок Станкевича — это только группа друзей и близких знакомых, соединенная не уставом и протоколами заседаний, а исключительно общностью эстетических, этических и идейных интересов. Связующим центром служило то обаяние личности Станкевича, которое создало ему положение главы кружка, несмотря на то что его познания не превышали среднего уровня познаний остальных членов группы; в этом отношении Станкевич — полная противоположность следующему после Станкевича главе кружка, Бакунину, который невольно подчинял себе силой своей отвлеченной мысли, но вовсе не обаянием своей личности. Эти два человека стояли во главе русской общественной мысли тридцатых годов: первая половина этой эпохи (до 1835—1836 гг.) отмечена влиянием Станкевича, вторая половина — влиянием Бакунина.

"Огромная субстанция" — так однажды охарактеризовал Станкевича Белинский; и как ни курьезно подобное выражение, но оно достаточно ясно показывает, какого мнения о Станкевиче были его друзья. Как и в чем проявила бы себя эта огромная субстанция, мы этого не знаем: Станкевич, подобно Веневитинову, умер молодым, на пороге вступления в действительную жизнь;

---

[1] Меньшие боги *(лат.)*.

после него осталось только десятка четыре стихотворений (очень слабых), детская трагедия ("Василий Шуйский"), два-три прозаических отрывка... Литературная ценность всего этого крайне невелика, значение же для характеристики самого Станкевича — громадно; еще большее значение для понимания течений тридцатых годов имеет переписка Станкевича, изданная вскоре после его смерти. Из ряда писем Станкевича мы видим, как мало-помалу развивалось в его кружке изучение философских вопросов и в какой преемственной связи находилась общественная мысль тридцатых и двадцатых годов.

Связь эта была самая непосредственная уже по одному тому, что ближайшим учителем Станкевича был тот же профессор Павлов, который десятью годами ранее был наставником Веневитинова; Станкевич жил у Павлова с 1830 до 1833 года, слушая одновременно его лекции по физике, то есть, иначе говоря, проходя курс шеллингианства. В письмах 1833 года у Станкевича попадаются выражения, указывающие на знакомство с "любомудрами" (Веневитиновым, Киреевским, Одоевским), а иногда и на согласие с их взглядами; так, например, по вопросу о поэтическом творчестве Станкевич заявляет: "Я согласен с Одоевским" (письмо к Неверову от 24 июля 1833 г.). А согласие с Одоевским в данном случае было согласием с романтической теорией искусства, с шеллингианской эстетикой; точкой соприкосновения "любомудров" двадцатых годов и кружка Станкевича было именно искусство и шеллингианская точка зрения на него. Эстетика была тем краеугольным камнем, с которого, под знаком шеллингианства, началась постройка мировоззрения людей тридцатых годов; они пришли затем к фихтианской этике и гегельянской логике — и таким образом "красота", "правда" и "истина" завершили собой полный круг развития общественной мысли тридцатых годов. В первой стадии этого развития отразилось сильное влияние Станкевича, шеллингианская эстетика которого разделялась и Белинским в его первых статьях.

"Искусство делается для меня божеством, и я твержу одно: дружба (или любовь — последняя род, первая лучший из видов и священнейший) и искусство. Вот мир, в котором человек должен жить, если не хочет стать наряду с животными! вот благородная сфера, в которой он должен поселиться, чтобы быть достойным себя!.." — так говорит Станкевич в одном из своих писем (от 18 мая 1833 г.). О любви и ее значении у людей тридцатых

годов мы говорить не будем, так как вопрос этот с достаточной подробностью разработан П. Милюковым в его очерках "Любовь у идеалистов тридцатых годов" и так как, во-первых, нас здесь интересует главным образом история умственных течений этой эпохи; но нельзя не заметить, что вышеприведенная постановка вопроса — главенство чувства и искусства — вполне характеризует собою тридцатые годы, и особенно первую их половину. В другом своем письме (от 19 июня 1833 г.) Станкевич предлагает своему другу "ограничиться (в их переписке) чувством и искусством: мы живем в этих двух мирах, до других миров нам с тобою дела нет"... В этих словах — целая программа русского шеллингианства тридцатых годов, отразившаяся и в литературе через посредство статей Белинского первого периода его деятельности.

VI

Итак, тридцатые годы начали с шеллингианства. В том самом году, когда тихой смертью умирал "Московский вестник" — последнее литературное детище "любомудров", — в Москве появился Станкевич (1830), годом раньше — Белинский, годом позже в университет поступил К. Аксаков; в 1831 году все они уже были знакомы друг с другом, и в тесном студенческом кружке снова началась разработка мировых вопросов, началось "передумывание и перечувствование умственной жизни Европы", по знакомым нам уже словам Белинского. Мы видели только что, что вначале это было скорее перечувствование, чем передумывание; романтическая эстетика Шеллинга была не столько воспринята, сколько просто принята русскими шеллингианцами тридцатых годов. Однако уже в начале 1833 года Станкевич пишет своему другу (Неверову) ряд писем философского характера, озаглавливая их "Моя метафизика" (два письма написано, третье начато), в которых варьируют основоположения не только шеллингианской эстетики, но и системы трансцендентального идеализма в ее целом. Природа есть постоянное саморождение, "жизнь природы есть непрерывное творчество", а индивидуум есть концентрация общей жизни природы — с такого повторения знакомых нам положений Шеллинга начинает Станкевич эти свои философские письма. Эта природа и эта жизнь, а в целом есть Разумение: "Все (das All) есть жизнь, а жизнь действует разумно, следовательно, сопряжена с Разумени-

ем". По законам этого Разумения развивается вся жизнь, причем "роды существ составляют лестницу, по которой жизнь, разумеющая себя в целом, идет к самоуразумению в неделимых". Последней ступенью такой лестницы является человек, в котором "жизнь, разумеющая себя в целом, уразумела себя отдельно"... "Он есть центр этой жизни в миниатюре". Как видим, все это является только перефразировкой приведенных нами выше основных положений философии Шеллинга; но любопытно видеть, к чему приходит в конце концов Станкевич: он приходит снова к провозглашению примата чувства. Заявив, что жизнь есть разумение (познавание), действование и чувствование, Станкевич продолжает: "Если жизнь есть разум, если жизнь есть воля, то она есть чувство по преимуществу. Вся она держится чувством — в неделимых, начавших сознавать себя отдельно, чувство это обнаруживается любовью... Любовь!.. для меня с этим словом разгадана тайна жизни. Жизнь есть любовь"... (*Станкевич*. Собр. соч., с. 148—155; ср. "Переписка", с. 17—24). О значении любви для идеалистов тридцатых годов мы уже упоминали выше; здесь важнее подчеркнуть еще раз тот примат чувства, который так характерен для всего поколения Станкевича и его друзей.

Наиболее ярким выразителем всех этих идей кружка явился, как известно, Белинский, о котором подробная речь впереди. Соединяя в себе тонкую философскую организацию (по выражению о нем кн. В. Одоевского) с пылким, неистовым "чувством", с проницательным критическим взглядом и с большой эрудицией в области истории русской литературы, он был создан для того, чтобы сделаться величайшим русским критиком. Примат чувства, провозглашавшийся Станкевичем, был с тем большей силой выставлен Белинским, что последний от природы был, по собственному выражению, "дико страстной натурой", за что и заслужил от своих друзей наименование неистового, "Bessarione furioso"[1]. По выражению Герцена, Белинский был "человеком экстремы", никогда не останавливавшимся посредине пути решения проклятых вопросов; он всегда шел напролом до крайнего вывода "и не бледнел ни перед каким последствием" ("Былое и думы", гл. XXV). Недаром один из членов кружка Станкевича, Клюшников, охарактеризовал Белинского шуточным четверостишием:

---

[1] Виссарион неистовый *(итал.)*.

Аполлон мой, Аполлон,
Аполлон мой Бельведерский!
Виссарьон мой, Виссарьон,
Виссарьон мой вельми дерзкий!

Этому "вельми дерзкому" и "дико страстному Bessarione furioso" выпало на долю быть ярким выразителем умственных течений тридцатых (и сороковых) годов; в первую половину тридцатых годов он шел рука об руку со Станкевичем, был апологетом "чувства" и утверждал, что чувство и искусство — мир, в котором должен жить человек. В своих "Литературных мечтаниях" (1834) Белинский исходил из той самой романтической теории искусства, которая была принята еще "любомудрами" двадцатых годов и которая перешла по наследству и в кружок Станкевича. Если мы вспомним приведенные выше основоположения шеллингианской эстетики, то сразу увидим родство с ними утверждений Белинского, что мир есть проявление в бесчисленных формах единой абсолютной идеи, что "поэтическое одушевление есть отблеск творящей силы природы" (Шеллинг говорил о поэтическом творчестве как о завершении творящей силы природы), что воспроизведение этой творящей силы — единая цель искусства. Шеллингианская эстетика всецело принималась, как видим, Белинским; по-видимому, к этому времени он воспринял и ту шеллингианскую "метафизику", которую Станкевич излагал в своих письмах за полтора года до этого (по крайней мере, так заставляет думать следующее место из письма Станкевича к Белинскому от 30 октября 1834 г.: "...не знаю, радоваться ли твоему обращению. Новая система, вероятно, удовлетворит тебя не более старой..."). Несомненно, однако, что, восприняв таким образом шеллингианство из кружка Станкевича, Белинский хорошо видел, насколько не хватает всему этому русскому шеллингианству твердой опоры — упорного и настойчивого изучения тех философских систем, которые слишком поверхностно принимались людьми тридцатых годов: "Мы обо всем пересудили, обо всем переспорили, все усвоили себе, ничего не взраставши, не взлелеявши, не создавши сами", — слышали мы уже от Белинского. И нет никакого сомнения, что призыв к "ученью", заканчивающий собою "Литературные мечтания", был направлен Белинским не только ко всей массе русского общества, но и к тому кружку, членом которого он состоял. "...Новое поколение, — пишет Белинский, — вместо того чтобы выдавать

в свет недозрелые творения, с жадностью предается изучению наук и черпает живую воду просвещения в самом источнике...” ”Теперь нам нужно ученье! ученье! ученье!..” И тридцатые годы стали действительно эпохой упорного, настойчивого и кропотливого изучения тех источников, в которых в то время можно было искать живую воду просвещения.

VII

Начало положил Станкевич, принявшийся за упорное изучение первоисточников немецкой философии. ”Не знаю, достанет ли у меня терпения и сил, — писал он, — а я займусь ею (философиею). Скучны формы, в которые она заключена, но мы потерпим за будущее поколение и, быть может, с Божьей помощью облегчим труд его” (от 10 ноября 1835 г.). Эти слова явились программой действий Станкевича; немедленно по окончании университета он снова принимается за Шеллинга, желая изучением философии очистить путь для научного понимания истории, которая привлекательна для Станкевича как ”огромная задача философская”. Но история вскоре отошла для него на второй план, и Станкевич решительно углубляется в философию. Мы вкратце отметим главнейшие этапы его развития, так как они характерны не только для одного его, но и для истории общественной мысли тридцатых годов. Станкевич начал, как мы сказали, с детального изучения философии Шеллинга; недовольный своими поверхностными познаниями, Станкевич, по окончании университета, берется за ”Систему трансцендентального идеализма” и изучает ее вплотную. Прочтя эту книгу в сентябре 1834 года, он пишет: ”Я понял целое ее строение, тем более, что оно было мне наперед довольно известно; но плохо понимаю *цемент*, которым связаны различные части этого здания, и теперь разбираю его понемногу...” Через месяц он сообщает, что читает ”Систему” Шеллинга во второй раз. ”Теперь я гораздо более понимаю Шеллинга, нежели в первый раз, — прибавляет Станкевич, — хотя и потею иногда...” Еще через месяц он пишет, что Шеллинга ”кончил и отложил надолго, очень надолго...”; однако не прошло и полугода, как он сообщает: ”С Клюшниковым мы читаем один раз в неделю Шеллинга... Надобно еще изучить получше Шеллинга...” (письма к Неверову от 19 сентября, 16 октября, 20 ноября 1834 г. и 28 марта 1835 г.). Это кропот-

ливое изучение философии Шеллинга привело Станкевича к сознанию необходимости предварительного изучения Канта, который, как мы знаем, был распространен среди русской интеллигенции десятых годов, но был вытеснен Шеллингом в следующем десятилетии.

"Теперь мы с Клюшниковым принялись за Канта, — пишет Станкевич в ноябре 1835 г. — Мы с ним читали Шеллинга, и если не поняли вполне его хода, его диалектики, то постигнули основные идеи, сущность системы. Чтобы возвести свое горячее убеждение на степень знания, надобно хорошенько изучить основание, на котором утверждается новая немецкая философия. Это основание — система Канта". И Станкевич с друзьями усердно принялся за изучение Канта; к этому времени относится, отметим кстати, дружба Станкевича с Бакуниным, которого Станкевич "засадил за философию" и который "по Канту... выучился по-немецки" ("Былое и думы", гл. XXV). "Пришли мне, друг, два экземпляра "Критики чистого разума" Канта, — пишет Станкевич в начале ноября 1835 года, — один мне, другой Клюшникову. Пожалуйста, поскорее! Свою я отослал к Мишелю (Бакунину)". Месяцем позже он просит своего друга прислать ему двухтомную монографию Виллера "Philosophie de Kant"[1] и жалуется, что у него "нет человека, который бы мог объяснить мне темное в Канте" (из того же письма можно видеть, что таким "темным" местом в "Критике чистого разума" был для Станкевича отдел дедукции категорий). Но система Канта была или слишком трудна, или слишком суха для идеалистов тридцатых годов; занявшись с полгода "Критикой чистого разума", Станкевич откровенно признается: "Хочется ее поскорей окончить, чтобы заниматься чем-нибудь более отрадным. Эту ступень надо перейти..." (письма к Неверову от 4, 10 ноября, 2 декабря 1835 г. и 16 марта 1836 г.). Таким образом, в истории русского идейного развития тридцатых годов Кант сыграл только роль промежуточного звена между Шеллингом и Фихте; от Канта спешили скорее отделаться, чтобы перейти к системам, более отвечающим характеру и настроению идеалистов тридцатых годов. Только что окончив "Критику чистого разума" Канта, Станкевич и Бакунин принимаются за изучение философии Фихте: лето 1836 г. Бакунин проводит вместе с Белинским, "втаскивая" последнего в "фихтеанскую отвлеченность", по

---

[1] "Философия Канта" *(фр.)*.

выражению самого Bessarione furioso; это же лето Станкевич проводит на Кавказе и дорогою туда знакомится с "Vorlesungen über die Bestimmung des Menschen"[1] Фихте. Субъективный идеализм Фихте перевернул вверх дном все философские воззрения друзей; чтение Фихте "произвело мне такой сумбур в голове, — признается Станкевич, — возможность которого я и не подозревал". И эта возможность снова заставляет Станкевича повторить призыв Белинского к "ученью": "Теперь уже нельзя остановиться, теперь — вперед! Нет! Знания! Возможно отчетливого знания!" (письмо к Неверову от 21 апреля 1836 г.). "Из Фихте я уже провижу возможность другой системы", — заканчивает Станкевич; и в этом случае он предугадал ход русского умственного развития той эпохи, для которого Фихте, подобно Канту, оказался промежуточной ступенью между Шеллингом и Гегелем.

Период фихтеанства был крайне непродолжительным в истории русской общественной мысли тридцатых годов, незначительно было и отражение фихтеанства в статьях Белинского. В философии Шеллинга люди тридцатых годов нашли ответ на свои этические запросы, в философии Фихте они хотели найти решение этических проблем. Конечно, теория познания Фихте произвела некоторый "сумбур в головах" таких людей, как Станкевич и Белинский; признание Станкевича мы слышали, известно подобное же признание Белинского (в письме к Бакунину от 21 ноября 1837 г.); но главное внимание друзей было обращено не на фихтеанскую теорию познания, а на фихтеанскую этику. И в этом кратковременном периоде фихтеанства люди тридцатых годов передумывали, главным образом, этические вопросы: о "жизни в духе", о так называемом состоянии "благодати", о "нравственной точке зрения", о "внешней жизни" и "жизни абсолютной" и т. п. (Почти вся эта терминология — изобретение Бакунина; она характеризует собою русское фихтеанство.) Станкевич стоял в стороне от этого фихтеанства: он уже собирался в это время ехать в Берлин для изучения философии Гегеля; Бакунин и Белинский были главными выразителями этого течения середины тридцатых годов. Этот период фихтеанства делит тридцатые годы на две части: первая половина тридцатых годов ознаменована шеллингианством и духовной гегемонией Станкевича; вторая половина характеризуется гегельянством и идей-

---

[1] "Лекции о назначении человека" *(нем.)*.

ным главенством Бакунина. Посредине стоит короткий период фихтеанства, продолжавшийся около года — с середины 1836 до осени 1837 года — и явившийся во всех отношениях периодом переходным. Белинский впоследствии весьма отрицательно относился к этому периоду своего развития, к этим поискам путей для решения вечного вопроса "Как жить свято?" (впоследствии основного вопроса "кающихся дворян"). "Боже мой, какая это была жизнь! — вспоминал Белинский несколько лет спустя (в письме к Станкевичу от 19 апреля 1839 г.), — нравственная точка зрения погубила было для меня весь цвет жизни, всю ее поэзию и прелесть!" Вся жизнь Белинского в этот период фихтеанства уходила на детальный самоанализ, на мучительное "рефлектирование", на стремление достигнуть состояния "благодати" и зажить "внутренней жизнью"; в этом и состояла та "фихтеанская отвлеченность", которая, под углом зрения Бакунина, привела Белинского к убеждению, что "идеальная-то жизнь (т. е. "внутренняя жизнь", жизнь в духе) есть именно жизнь действительная, положительная, конкретная, а так называемая действительная жизнь есть отрицание, призрак, ничтожество, пустота". Субъективно-нравственная точка зрения, страшная идея долга, абстрактный героизм, прекраснодушная война с действительностью — так впоследствии сам Белинский характеризовал главные пункты фихтеанского символа веры 1836—1837 годов. Он успел их затронуть мимоходом в статье про книгу "Опыт системы нравственной философии" — чуть ли не единственной статье, отразившей взгляды русского фихтеанства, которое, как видно из всего изложенного, гораздо дальше отстояло от Фихте, чем русское шеллингианство от Шеллинга: то, что Белинский называл "фихтеанским взглядом", имело, в сущности, очень мало точек соприкосновения с философией Фихте. Но этот "фихтеанский взгляд" и удержался недолго: мы уже сказали, что он был только промежуточной ступенью между шеллингианством первой половины и гегельянством второй половины тридцатых годов.

VIII

Первым за Гегеля взялся Станкевич. "Гегеля я еще не знаю", — пишет Станкевич после изучения Шеллинга и Канта; а через несколько месяцев он сообщает: "Жду Гегеля из Риги" (письма к Неверову от 10

ноября 1835 г. и 16 марта 1836 г.). В это же время Станкевич переводит большую статью Вильма "Опыт о философии Гегеля", напечатанную в "Телескопе"* 1835 года, а в конце 1837 года едет в Берлин и упорно изучает там "Логику" Гегеля; еще до своего приезда в Берлин он шутливо пишет своему другу: "Поцелуй ручку у Грановского и погладь его по голове за то, что он занимается делом и начинает признавать достоинство Егора Федоровича Гегелева"* (письмо к Неверову от 24 сентября 1837 г.; Неверов и Грановский были в это время в Берлине). Через Станкевича познакомился с Гегелем и Бакунин, впервые "просмотревший" летом 1837 года "Философию права" Гегеля. С этого времени идейная гегемония переходит к Бакунину; Станкевич уже не вернулся из-за границы.

"Приезжаю в Москву с Кавказа (осенью 1837 года), — рассказывал впоследствии Белинский, — приезжает Бакунин, мы живем вместе. Летом просмотрел он философию религии и права Гегеля. Новый мир нам открылся" (письмо к Станкевичу, сентябрь—октябрь 1839 г.). В это же время Катков познакомился с "Эстетикой" Гегеля и поделился новыми сведениями с Белинским. "Боже мой! — восклицает последний. — Какой новый, светлый, бесконечный мир!" Преодолев философию права и эстетику Гегеля, друзья Белинского добрались и до его "Логики", в которой увидели окончательный путь к истине; если Шеллинг дал им твердую опору для эстетики, а Фихте был исходным пунктом их этики, то Гегель стал их руководителем в области "логики", в области отыскания истинных теоретико-познавательных норм. Как упорно и настойчиво русские гегельянцы добивались полного уразумения всей системы Гегеля, это видно хотя бы из того известного места "Былого и дум", которое посвящено характеристике русских гегельянцев конца тридцатых годов. Герцен вспоминает, что члены кружка Станкевича беспрестанно толковали о феноменологии и логике Гегеля, что "нет параграфа во всех трех частях логики, в двух эстетики, энциклопедии и пр., который бы не был взят отчаянными спорами нескольких ночей", что "все ничтожнейшие брошюры, выходившие в Берлине и других губернских и уездных городах немецкой философии, где только упоминалось о Гегеле, выписывались, зачитывались до дыр, до пятен, до падения листов в несколько дней" (гл. XXV).

Мы не имеем возможности остановиться здесь на сравнении философии Гегеля с ее отражением в головах русских гегельянцев; но во всяком случае несомненно, что отражение это было крайне своеобразным. Саморазвивающаяся идея, ступени ее развития (тезис, антитезис, синтезис), проявление ее в конкретной действительности — все эти и им подобные формы были усвоены русским гегельянством, но очень часто в эти формы выкладывалось совершенно своеобразное содержание. Достаточно указать на то, что центральным пунктом русского гегельянства стало знаменитое, с легкой руки Бакунина и Белинского, положение: "Что действительно, то разумно, и что разумно, то действительно", — положение второстепенное по своему значению в философской системе Гегеля. К тому же и это положение было понято Бакуниным и Белинским в двух совершенно различных смыслах: для Бакунина "разумная действительность" была адекватным выражением в терминах гегельянства "внутренней жизни" (по прежней фихтеанской терминологии), в то время как Белинский под "разумной действительностью" стал понимать действительность реальную. Это понимание Белинского в высшей степени важно как показатель начала конца эпохи русского философского романтизма; переходом от идеализма к реализму закончилась эпоха тридцатых годов.

Органом русского гегельянства был журнал Белинского и Бакунина "Московский Наблюдатель", издававшийся ими около года (1838—1839 гг.). В журнале этом Бакунин поместил перевод "Гимназических речей" Гегеля со своим крайне интересным для истории русского гегельянства предисловием, в котором резко осуждается Фихте за "разрушение всякой объективности, всякой действительности", за "погружение отвлеченного пустого Я в самолюбивое, эгоистическое самосозерцание". Это выставление на первый план объективности и действительности вскоре довел до последних логических пределов "вельми дерзкий Виссарион" в ряде статей, помещенных уже в "Отечественных Записках"* (1839—1840 гг.). Мы не будем подробно останавливаться на истории преклонения Белинского перед разумной действительностью, так как здесь мы отмечаем только в общих чертах основные течения общественной мысли тридцатых годов и так как о Белинском подробная речь впереди; отметим здесь только, что свое преклонение и перед "объективностью", и перед всякой действительностью Белинский, как "чело-

век экстремы", довел до последнего предела. Отсюда его яростные нападки на Шиллера как на "субъективного" поэта, отсюда его благоговение перед "разумностью" самых темных сторон русской общественной жизни. Что касается борьбы Белинского с "субъективностью", то он только довел до логического конца отмеченные выше нападки Бакунина на Фихте за его "разрушение всякой объективности". "Бакунин провозгласил, — рассказывал несколько позднее Белинский, — что истина только в объективности и что в поэзии субъективность есть отрицание поэзии, что бесконечного до́лжно искать в каждой точке, что в искусстве оно открывается через форму, а не через содержание, потому что само содержание высказывается через форму, а где наоборот, там нет искусства. Я освирепел, опьянел от этих идей, и неистовые проклятия посыпались на благородного адвоката человечества у людей — Шиллера. Учитель мой возмутился духом, увидев слишком скорые и слишком обильные и сочные плоды своего учения, хотел меня остановить, но поздно: я уже сорвался с цепи и побежал благим матом..." То же самое повторилось и в вопросе о "действительности". Белинский пошел дальше кого бы то ни было из своих друзей в признании разумности всего окружающего "и не бледнел ни перед каким последствием", говоря словами Герцена. Признание "разумности" всего окружающего было для Белинского давно желанным выходом из "фихтеанской отвлеченности"; мы уже указывали, что Белинский, тоже вопреки Бакунину, нашел этот выход в отождествлении "действительности" с окружающей его реальностью. Бакунин и в этом случае хотел остановить Белинского, но поздно: Белинский "сорвался с цепи и побежал благим матом" в своих знаменитых статьях о Менцеле и "Бородинской годовщине"; в конце концов даже Бакунин склонился к точке зрения Белинского, как это видно из воспоминаний Герцена. Умирающий Станкевич удивлялся таким понятиям своего кружка, находя их "неутешительными". "Что им (Белинскому и его друзьям) дался Шиллер? Что за ненависть? — писал в начале 1840 года Станкевич Грановскому. — Так как они не понимают, что такое "действительность", то я думаю, что они уважают *слово,* сказанное Гегелем. А если авторитет его силен у них, то пусть прочтут, что он говорит о Шиллере. А о действительности пусть прочтут в "Логике", что действительность в смысле непосредственности внешнего бытия есть

случайность; что действительность, в ее истине, есть *Разум*, Дух..." Это было совершенно верно, но слова Станкевича дошли до Белинского уже тогда, когда сам он начинал стыдиться своих мнений о Шиллере и своих статей с восхвалением окружающей действительности; в 1840—1841 годах Белинский окончательно "раскланялся" с "Егором Федорычем" и от немецкой "умозрительности" повернул к французской "социальности".

Поворот этот — громадной важности для истории общественной мысли той эпохи; им заканчивается период влияния немецкой философии на русскую мысль первой половины XIX века. Почти сорок лет преемственно продолжалось это влияние, начиная с Велланского, продолжая Павловым и "любомудрами" двадцатых годов, кончая Станкевичем, Бакуниным и Белинским; и интересно, что в то время, когда люди тридцатых годов, в лице Белинского, окончательно разрывали свою связь, по существу, с немецкой философией, маститый Велланский продолжал чтение своих лекций с проповедью шеллингианства. Эти преданья старины глубокой были давно пройденной ступенью для членов кружка Станкевича, которые к началу сороковых годов уже разрывали с Гегелем, и хотя отдельные последователи шеллингианства и гегельянства сохранились в русском обществе еще на много времени, но они уже не были представителями определенных групп, выразителями общественной мысли той или иной части интеллигенции. В этом отношении 1840—1841 годы являются рубежом, поворотным пунктом в истории общественной мысли первой половины XIX века. Разрыв Белинского с немецкой философией, его обращение к общественным темам и к французскому социализму, его "западничество" — с этого начались сороковые годы. К этому же времени относится и окончательное сформирование славянофильства, связь которого с "любомудрами" двадцатых годов мы уже подчеркивали выше; и хотя славянофильство продолжало основываться на почве шеллингианства, но, чем дальше, тем больше шеллингианство это вытеснялось в славянофильстве "православно-словенской" философией Киреевского и Хомякова. Западничество же Белинского и его друзей сохранило, и то отчасти, только *формы* немецкой философии, только гегельянскую терминологию, заполняя эти формы общественным содержанием. На этой почве совершилось слияние распавшегося кружка Станкевича с тем кружком Герцена и Огарева, о котором у нас

была речь выше, и знакомством с которым мы закончим изучение умственных и общественных течений тридцатых годов.

IX

"Умозрительное течение", с которым мы знакомились выше, шло в русской жизни рядом с течением "политическим", причем последнее главенствовало над первым в течение первой четверти XIX века: Велланский, Павлов, "любомудры" и прочие сторонники немецкой "умозрительной философии" были совсем в тени перед типичными представителями двадцатых годов — декабристами, сторонниками французской рационалистической и сенсуалистической философии и типичными политическими борцами. В тридцатых годах положение совершенно изменилось по внутренним и внешним причинам. С одной стороны, немецкая философия мало-помалу просачивалась в русское общество путем немецкой поэзии; в этом отношении Шиллер по своему влиянию на русскую мысль был могущественнее Шеллинга. К началу тридцатых годов это влияние немецкой поэзии и философии было уже настолько заметным, что в журналах того времени на все лады комментировалась эта победа немцев над французами:

Давно ли в шелковых чулках
И в пудре щеголя-француза,
С лорнетом, в лентах, кружевах
Разгуливала наша муза?
Но русской барышне приелась старина:
Все то же платье, та же лента;
И ныне — ходит уж она
В плаще немецкого студента...

Завязавшаяся у нас в двадцатых годах борьба французского "классицизма" с немецким "романтизмом" быстро закончилась поражением первого; романтизм же, перейдя через различные фазы развития, стал из литературного философским — его историю мы изложили выше. Эти внутренние причины способствовали перемещению центра тяжести от французской "политики" к немецкому "умозрению"; но это только с одной стороны. С другой, большую роль в этом перемещении сыграли причины внешние, то есть события 1825—1826 годов и начало "моровой полосы" царствования Николая I: мы уже отметили выше, что эти внешние причины способ-

ствовали развитию философских течений тридцатых годов и уничтожению всех ростков общественности. Не только братья Критские ссылались (1827) в Шлиссельбург и Соловки за "детский либерализм", за пустейшие разговоры и мальчишеские выходки, но правительство преследовало даже какое-нибудь невиннейшее "Общество литературных прений", стремящееся к "распространению умственных удовольствий" (1837), на заседаниях которого затрагивались такие опасные темы, как, например: "Должно ли предпочитать супружество холостой жизни?", или "Четыре опыта о временах года". Эпоха николаевского режима, впрочем, уже слишком нам известна, чтобы нуждаться в новых иллюстрациях; достаточно известно и то, что режим этот не только не искоренил общественных и политических тенденций в русском обществе, но привел к величайшему расцвету этих идей, заставив перейти к ним в конце концов даже "романтических философов" кружка Станкевича.

Кружок Критских* не заслуживал бы упоминания, если бы он не был первым кружком николаевской эпохи и если бы за ним не испытали одинаковую участь другие кружки тридцатых годов. Все эти кружки состояли по большей части из московской университетской молодежи, из той ее части, которая шла вслед не за "любомудрами", а за декабристами. В кружке Станкевича мы не встречаемся с упоминанием о декабристах, а если и встречаемся, то с отрицательным, как, например, в письмах Белинского; в этом кружке философия заглушала политику (см., например, известное письмо Белинского от 7 августа 1837 г.). Не то в кружке Критских: там с благоговением относились к памяти декабристов и называли их "великими"; даже самый кружок возник отчасти из-за того, что казнь и ссылка декабристов "родила негодование" в сердцах юных московских студентов. То же можно повторить и о позднейшем кружке Сунгурова*, непосредственном предшественнике кружка Герцена в Московском университете; но кружок Сунгурова был уже одним из последних кружков, полных верою в "беранжеровскую застольную революцию", говоря словами Герцена. Дело в том, что разгром Польши 1830—1831 годов оказал сильное влияние на политические воззрения русского общества: последние "конституционные иллюзии" радикалов и либералов были надолго убиты. (Интересно отметить, что именно с 1830—1831 годов, как мы уже видели, окончательно разрывает с былым либерализмом

и Пушкин.) "Время, следовавшее за усмирением польского восстания, быстро воспитывало, — говорит Герцен, — мы начали с внутренним ужасом разглядывать, что дела идут неладно, теории наши становились нам подозрительны. Детский либерализм 1826 года терял для нас, после гибели Польши, свою чарующую силу". Приходилось искать другого выхода. Одни углубились в науку, думая найти в тщательном изучении прошлого России ответ на вопросы настоящего; другие принялись за изучение немецкой философии. Начался период "ученья", по выражению Белинского. Но Герцен с Огаревым не пошли ни за первыми, ни за вторыми. "Мы искали, — рассказывает Герцен, — чего-то другого, чего не могли найти ни в Несторовой летописи, ни в трансцендентальном идеализме Шеллинга". Искомое "что-то" оказалось сен-симонизмом; кружку Герцена суждено было стать *первым представителем утопического социализма на русской почве*.

"Середь этого брожения, — говорит Герцен, — середь догадок, усилий понять сомнения, пугавшие нас, попались в наши руки сен-симонистские брошюры, их проповеди, их процесс. Они поразили нас... Новый мир толкался в дверь, наши души, наши сердца растворялись ему. Сен-симонизм лег в основу наших убеждений и неизменно остался в существенном" ("Былое и думы", гл. VII). Так начался социализм в России; начались сразу же и его столкновения с тем либерализмом, представителем которого в то время считался Полевой со своим "Московским телеграфом". Герцен рассказывает о своих спорах с Полевым, считавшим сен-симонизм безумием и утопией, в то время как для кружка Герцена он был "откровением". Подобного же рода споры происходили, конечно, и с кружком Станкевича, с той только разницей, что Станкевич и его друзья одинаково отрицали и сен-симонизм кружка Герцена, и либерализм Полевого; они стояли на точке зрения совершенного отрицания всякой "политики" и враждовали со всякого рода "французскими теориями": мы уже приводили слова Герцена о том, что большой симпатии между кружками Станкевича и Герцена не было, что друг друга они считали, с одной стороны, "сантименталистами и немцами", с другой — "фрондерами и французами". И если Герцен справедливо видел в Станкевиче и его друзьях наследников былого "любомудрия", то не менее основательно и кру-

жок Станкевича считал Герцена с друзьями последователем революционных идей декабризма. "Мы мечтали о том, — рассказывает сам Герцен, — как начать в России новый союз по образцу декабристов". Разница была лишь в том, что революционные формы декабризма кружок Герцена заполнял социалистическим содержанием; поэтому история русского социализма начинается именно с кружка Герцена начала тридцатых годов. Конечно, социализм этот в кружке Герцена был крайне расплывчатым, неопределенным, колеблющимся, был скорее *настроением,* чем *воззрением,* действовал скорее на сердце, чем на ум, но иначе и быть не могло: новое всеобъемлющее учение почти всегда воздействует на неофитов скорее психологически, чем логически, — этим только и объясняется та эпидемическая форма, в которой выражается увлечение той или иной теорией, будь то шеллингианство, утопический социализм, дарвинизм, марксизм, народничество и т. п.

В тридцатых годах, однако, не была еще подготовлена почва для широкого распространения утопического социализма на ниве русской мысли; к тому же кружок Герцена (в него кроме Герцена и Огарева входили еще Вадим Пассек, Сазонов, Сатин, Кетчер и др.), подобно Сунгуровскому, скоро был рассеян по всей России (в 1835 г.). Были, конечно, и вне этого кружка отдельные сторонники сен-симонизма; интересно отметить, что под влиянием сен-симонизма был в то время не кто иной, как В. Боткин, по его собственному позднейшему признанию; но все подобные влияния были и мимолетны и единичны. После рассеяния кружка Герцена и вплоть до зарождения кружка петрашевцев (сторонников идей уже не сен-симонизма, а фурьеризма) в России не было группы последователей определенной формы утопического социализма. К неопределенной "социальности" пришел, как мы знаем, Белинский после своего разрыва с теорией разумной действительности; в сороковых годах он стал сторонником "эклектического социализма", если можно так выразиться, принимая то общее, что было у Прудона и Фурье, Кабэ и Леру (к концу сороковых годов Белинский разорвал с социализмом). На этой "социальности" сошелся с Белинским и Герцен после своего возвращения из пятилетней ссылки.

X

Это соединение и слияние кружков Станкевича и Герцена является тем рубежом, которым заканчивается история русской общественной мысли тридцатых годов и начинается история следующего десятилетия; слияние это было синтезом "умозрительного" направления кружка Станкевича и "политического" направления Герцена и его друзей. Впоследствии Герцен представлял себе дело так, что будто бы к концу тридцатых годов и началу сороковых среди русской интеллигенции было три главных группы или кружка: в одну группу входили все будущие славянофилы, в другую — все бывшие члены кружка Станкевича, а третью составлял герценовский кружок, причем кружок Станкевича неминуемо должен был разделиться между двумя остальными; так и случилось: "Аксаков, Самарин примкнули к *славянам,* т. е. к Хомякову и Киреевским; Белинский, Бакунин — к нам" ("Былое и думы", гл. XXV). Действительность не совсем укладывается в эту схему, так как утверждение, что Белинский или Бакунин *примкнули* к кружку Герцена, настолько же неверно, насколько и противоположное: что Герцен примкнул к кружку Станкевича. В действительности оба эти кружка пошли навстречу друг другу и *сошлись* посредине дороги: насколько Белинский изменил своему былому осуждению французов, политиканства и фрондерства, настолько же и Герцен отказался от своего былого пренебрежения к немецкой "умозрительности". Вернувшись из ссылки, Герцен выдержал "отчаянный бой" с Белинским, бывшим в то время в апогее своего упоения разумной действительностью. "Бой был неровен с обеих сторон, — рассказывает Герцен, — почва, оружие и язык — все было разное. После бесплодных прений мы увидели, что пришел наш черед серьезно заняться наукой, и сами принялись за Гегеля и немецкую философию". И если Белинский вскоре отказался от своей теории разумной действительности, то зато Герцен пришел к признанию той "умозрительности", к которой он раньше относился вполне отрицательно. Совершилось слияние духа кружков: в гегельянские формы философии кружка Станкевича было вложено социальное и даже социалистическое содержание, исповедывавшееся кружком Герцена; "умозрение" и "политика" соединились воедино и соединили былых врагов в одну идейную группу. "В 1842 году сортировка по сродству давно была сделана,

и наш стан стал в боевой порядок лицом к лицу с славянами", — вспоминает Герцен. Киреевские, Аксаковы, Хомяков и др., с одной стороны; Белинский, Герцен, Грановский, Боткин и др. — с другой: вот те два стана, борьба которых заполняет собою историю сороковых годов.

Кружок Веневитинова, кружок Станкевича, кружок Герцена, славянофилы и западники — история этих кружков и групп есть история русской общественной мысли начиная с двадцатых и кончая сороковыми годами. Как видим, эта эпоха была периодом "кружковщины" среди русской интеллигенции, и на этом факте надо особенно остановиться для правильного освещения характера тридцатых годов; на это уже давно обратили внимание, с одной стороны, Герцен, с другой — Кавелин. Герцен подчеркнул неизбежность распадения молодежи тридцатых годов на отдельные группы. "Тридцать лет тому назад, — писал он в 1860 году, — Россия *будущего* существовала исключительно между несколькими мальчиками, а в них было наследие общечеловеческой науки... Это начальные ячейки, зародыши истории... Мало-помалу из них составляются группы. Более родное собирается около своих средоточий; группы потом отталкиваются друг от друга. Это расчленение дает им ширь и многосторонность для развития; развиваясь до конца, т. е. до крайности, ветви опять соединяются" ("Былое и думы", гл. XXV). Процесс этот завершается к началу сороковых годов, когда из разнородных и неустойчивых кружков образуются две стойкие и вполне определившиеся группы. Кавелин со своей стороны указывает на воспитательное и развивающее значение кружков той эпохи: кружки эти были школой и маяком, указывающим направление пути целому ряду одиноких путников (см. *Кавелин*. Собр. соч., т. III, с. 1115 и сл.).

Но все это только внешняя сторона вопроса; гораздо важнее обратить внимание на внутренний смысл существования этих кружков, на их идейное значение не для современников, а для всей истории русского сознания, на ту мысль, которая одухотворяла собою все кружки тридцатых годов. Выработка цельного мировоззрения, "единой всеобнимающей идеи", принципа, объемлющего собою весь мир, — вот та внутренняя пружина, которая скрыта и в шеллингианстве "любомудров" и Станкевича, и в сен-симонизме кружка Герцена, и в гегельянстве Бакунина и Белинского. В разных формах философского

романтизма и утопического социализма проявилась эта идея в тридцатых годах, но внутренняя сущность ее была все время одна и та же: шеллингианская метафизика, социальный переворот, принцип любви и самосовершенствования — все это было поисками за обобщающей идеей, за мировым принципом. "Человечество", "мир", "вселенная" — вот слова, которые в тридцатых годах заменили собою лозунги предыдущего десятилетия: "права человека", "отечество", "свобода", "конституция"... Соединить интересы отечества с судьбами человечества, стремление к политической свободе — с борьбой за социальное освобождение; сохранить широкое и общее мировоззрение и дать в нем видное место отдельному единичному человеку — вот требования, которые непосредственно появились в результате общественных и умственных течений двадцатых и тридцатых годов. Славянофилы, западники, Белинский, Грановский, Герцен дали в сороковых годах различные ответы на те запросы, которые явились необходимым следствием умственного движения двух предыдущих десятилетий.

Самыми общими чертами обозначили мы в настоящей главе историю развития русской общественной мысли тридцатых годов; теперь нам предстоит подробно разобрать основные линии этого развития. Для этого мы остановимся только на одном имени, но в нем — вся история русской интеллигенции, вся история русской общественной мысли тридцатых и сороковых годов. Ибо имя это — Белинский.

Глава X
Белинский

I

"Неумытный* реалист по темпераменту и натуре — Виссарион Белинский": эти позднейшие слова Бакунина (в письме к Герцену и Огареву от 23 ноября 1869 г.) как нельзя лучше характеризуют сущность миропонимания "неистового Виссариона". Он был глубочайший реалист по психологическому типу познавания, и в то же время ему пришлось быть главнейшим выразителем философского романтизма в литературе тридцатых годов. Только мало-помалу с громадным трудом и после многих "зигзагов развития" пришел Белинский к свойственному ему реалистическому миропониманию.

Мы уже знаем, в чем выражался философский романтизм русской интеллигенции тридцатых годов; но теперь надо подчеркнуть, что и в этой области русский романтизм мог быть и был только псевдоромантизмом. Из шеллингианства, этой гениальнейшей философской романтики всего XIX века, русский романтизм взял только несколько руководящих этических и более всего эстетических принципов; все остальное и наиболее существенное в философии Шеллинга только весьма поверхностно было затронуто членами кружка Станкевича. Они почти не затрагивали в своих беседах и спорах основных пунктов шеллингианства — тождества субъекта и объекта в Абсолютном, проникновения в Абсолютное путем интеллектуального воззрения (Anschanung), "гениальной интуиции"; и в то же время они усиленно разрабатывали эстетические принципы шеллингианства; влияние шеллингианства сказалось впоследствии на Белинском, на его эстетических воззрениях, на его органической теории общества — и только.

И это вполне естественно. Молодая русская интеллигенция черпала из великих немецких мыслителей XIX века только то, что представляло для нее практический интерес в выработке мировоззрения, особенно его эстетических и этических сторон; теория познания и метафизика

неизбежно отходили на второй план, и это было тем неизбежнее, что Кант оставался, как мы это видели, и для Бакунина, и для Станкевича, а значит, и для прочих членов кружка —книгою за семью печатями. Неудивительно после этого, что на русской почве и Шеллинг, и Фихте, и Гегель получили самую неожиданную окраску; они были изложены и переделаны ad usum delphini[1]... За Белинским особенно надо признать яркое свойство несомненной способности индивидуализировать усвояемые взгляды и положения.

В период увлечения шеллингианством (приблизительно до 1836 г.) два вопроса занимали главным образом представителей русского философского романтизма: вопрос об искусстве и вопрос о чувстве любви — два вопроса, конечно, тесно связанные между собой, в решении которых должно было проявиться, насколько русский философский романтизм является истинным романтизмом. Недаром Белинский заявлял, что "любовь — по преимуществу романтическое чувство"[2]. В любви наши философские романтики искали возможности выйти "за пределы предельного"; для Станкевича "любовь — род религии, которая должна наполнять каждое мгновение, каждую точку жизни"; любовь — чувство мистическое, запредельное, создающее особый мир души человеческой, позволяющее приблизиться к какой-то тайне природы, приближающее и даже сливающее нас с Абсолютным.

Насколько весь этот романтизм был наносный, ясно видно из того жестокого краха, который так скоро постиг эту теорию: к концу эпохи шеллингианства романтическая теория любви заменяется ультрареалистической, более сродной идеалистам тридцатых годов. К этому времени сам Станкевич вполне ясно понял, в чем коренилась причина падения этой теории: она не имела корней в натуре русского интеллигента той эпохи; она уносила "за пределы предельного", в то время как идеалист тридцатых годов, по признанию Белинского, был "весь земной". Свое неопределенное стремление люди тридцатых годов склонны были принимать за романтизм; но романтизмом может быть названо не всякое неудовлетворенное

---

[1]В пользу дельфинов; в переносном смысле: — истолковывать по-своему *(лат.)*.

[2]Последний вопрос подробно разработан в интересной статье П. Милюкова "Любовь у идеалистов тридцатых годов".

чувство (яркий пример — Жуковский). Этот псевдоромантизм был наносным чувством, причинившим много горя людям тридцатых годов с их реалистической подоплекой. Совершенно верно говорил Станкевич: "Действительность есть поприще настоящего, сильного человека, слабая душа живет в jenseits[1], в стремлении — и стремлении неопределенном; ... как скоро это неопределенное сделалось etwas[2], определенным, душа опять выбивается за пределы действительности. Это моя история; вот явная причина всей беды" (письмо к Бакунину, 9 января 1838 г.). Причина "беды" была вскрыта; Белинский впоследствии еще ярче сознал свою связь с "действительностью" и разорвал с несвойственным ему стремлением к неопределенному. Это сознание и этот разрыв отделяют сильных людей, интеллигентов сороковых годов, от слабых лишних людей, вечно раздираемых между романтическими порывами и реалистическими тяготениями.

II

Мы уже знаем, что влияние шеллингианства было наиболее осязательным в области эстетических принципов, ярко сказавшихся в первых критических статьях Белинского (за 1834 — 1835 гг.). Эстетический индивидуализм — вот что наиболее ярко характеризует Белинского первого периода, а значит, и весь кружок, глашатаем которого был наш великий критик. Общеизвестна та теория искусства, которая царила тогда в кружке Станкевича и еще ранее в кружке Веневитинова; эту же теорию излагает и Белинский в своих "Литературных мечтаниях" (1834). "Весь беспредельный, прекрасный Божий мир есть не что иное, как дыхание единой, вечной Идеи (мысли единого, вечного Бога), проявляющейся в бесчисленных формах, как великое зрелище абсолютного единства в бесконечном разнообразии". Для человека мир есть проявление Абсолютного в относительном, бесконечного в конечном, а искусство есть не что иное, как "выражение великой идеи вселенной в ее бесконечно разнообразных явлениях"... "Изображать, воспроизводить в слове, звуке, в чертах и красках идею всеобщей жизни природы: вот единая и вечная тема искусства!" Очевидно, что это есть признание той самой теории искусства для искусства,

---

[1] По ту сторону *(нем.)*.
[2] Чем-то *(нем.)*.

которую мы подробно изложили выше словами самого Шеллинга. Белинский повторяет, что "цель вредит поэзии", что "поэзия не имеет цели вне себя"; вдохновение художника свободно, как свободен орел, и только жалкие филистеры могут восставать против такого эстетического индивидуализма.

Отсюда понятна ненависть Белинского ко всякого рода "рефлектированной поэзии"; но, с другой стороны, необходимо отметить, что Белинский всегда был чужд того "эстетизма", который строго ограничивает человека рамками одного "чистого" искусства. Для романтика-шеллингианца такое ограничение было не имеющим смысла, ибо искусство не есть нечто сухое, отсеченное от жизни, а напротив, искусство это сама бесконечная жизнь, "выражение великой идеи вселенной в ее бесконечно разнообразных явлениях". Вот почему для Белинского "зенитом художественного творчества" является "беспристрастие, холодность поэта", "поэт не судья, а свидетель беспристрастный", и в то же время поэт должен "обнимать природу не холодным умом, а пламенным сочувствием". Противоречие здесь только внешнее, ибо и сам Белинский ясно высказывал ту мысль, что требуемое им беспристрастие поэта не есть еще его бесстрастие; в своих письмах о "Мочалове в роли Гамлета" (1838) Белинский ставит точки над i: "эта объективность совсем не есть бесстрастие, — заявляет он, — бесстрастие разрушает поэзию".

Итак, требование искусства для искусства не обособляет поэта от окружающей его жизни, эстетический индивидуализм не вырождается в эстетизме, напротив, поэт должен стоять в самом центре жизни и не может не стоять в нем, ибо "поэтическое одушевление есть отблеск творящей силы природы". Поэт стоит в середине жизни и не уклоняется от нее: "Жизнь есть действование, а действование есть борьба... Без борьбы нет заслуги, без заслуги нет награды; а без действования нет жизни". Но, переживая жизнь как человек, поэт должен изображать ее sine ira et studio[1], не увлекаясь предвзятой целью: только тогда он будет истинным поэтом, только тогда его вдохновение будет отблеском творящей силы природы. Такова теория Белинского, — теория, совпадающая в главных своих чертах с принципами эстетического индивидуализма Пушкина; и здесь мы могли заметить два основных

[1] Без гнева и пристрастия *(лат.)*.

пункта, выраженных еще Пушкиным в художественном творчестве: цель искусства — искусство, цель художника как человека — сама жизнь.

Все это вариации на тему так называемой "романтической теории искусства"; но есть ли здесь хотя малая доля того, что понимали под романтизмом мы в предшествовавшем изложении? "Малая доля", быть может, и есть, но не больше: искусство все-таки считается отражением Абсолютного в конечном, вдохновение является видом "гениальной интуиции", "интеллектуального воззрения". Но в то же самое время все яснее и яснее прорывается в Белинском тяготение к земле. В статье "О русской повести и повестях Гоголя" (1835) Белинский разделяет искусство на "идеальное" и "реальное", причем симпатии его, несомненно, лежат на стороне последнего, как выставляющего вперед реальную человеческую личность. Древний грек, говорит Белинский, не признавал человека с его свободной волей, с его чувствами, мыслями, страданиями и радостями, ибо он еще не сознавал своей индивидуальности, ибо "его *я* исчезало в *я* его народа"... Только вместе с христианством "родилась идея человека, существа индивидуального, отдельного от народа, любопытного без отношения, в самом себе". Реальное искусство, реальная поэзия, занимающиеся воспроизведением действительности, обращают свое главное внимание на эту реальную человеческую личность: "вечный герой, неизменный предмет ее (реальной поэзии) вдохновений есть человек, существо самостоятельное, свободно действующее, индивидуальное, символ мира, конечное его проявление"...

Ясно, что один эстетический индивидуализм не удовлетворял Белинского и что он мало-помалу приходил к индивидуализму этическому (как можно заключить по некоторым чертам вышеприведенных цитат); в то же самое время он, как мы видим, все более и более тяготел к "поэзии действительности", столь сродной его натуре, равно как и натуре всех псевдоромантиков тридцатых годов. Как бы то ни было, но нельзя не подчеркнуть того факта, что в период шеллингианства Белинского, в первых его статьях, с большой силой был провозглашен *примат реальной личности,* в полном согласии с предшествовавшими в этом направлении шагами Карамзина, Жуковского и Пушкина.

III

Оставим пока в стороне вопрос о влиянии шеллингианства на построение интеллигенцией тридцатых годов своего рода "органической теории общества", идеи индивидуальности каждого народа, — мы еще встретимся с этой идеей в дальнейших произведениях Белинского, — и пойдем далее за представителями русской интеллигенции и за Белинским в их дальнейших поисках правды- красоты, правды-справедливости и правды-истины. Правду-красоту они нашли, — или думали, что нашли — руководствуясь Шеллингом; мы отметили только то, что они начали тяготеть к правде-справедливости, к разрешению этических проблем. В этих поисках они взяли своим руководителем Фихте — и кого же они могли взять другого, как не этого величайшего и гениальнейшего из этиков XIX столетия, поставившего этические запросы во главу угла всей своей философии?

С философией Фихте Белинский впервые познакомился через членов кружка Станкевича в 1836 году и нашел в ней ответ на давно занимавшие его нравственные вопросы, решения которых он не мог найти в шеллингианстве, вообще равнодушном к проблемам этики. Фихте, как известно, был настолько же равнодушен к вопросам эстетики, а потому переход к его философии отнюдь не означал собою пересмотра уже выработанных интеллигенцией тридцатых годов эстетических положений; не было замены одной философской системы другой, а было простое дополнение шеллингианства фихтеанством. Правда, и теория познания, и метафизика получили в кружке Станкевича несколько фихтеанскую окраску, но можно было рядом найти в их разговорах, письмах и статьях и прежнее признание шеллингианского Абсолюта, и новое понятие индивидуальной "деятельности духа", как основы философии.

Уже по одному этому можно заключить, что напрасно было бы искать в русском фихтеанстве философию Фихте в ее чистом виде: дух Фихте, надо думать, был бы крайне удивлен, если б узнал, что есть "внутренняя жизнь" с состоянием "благодати", есть какое-то "прекраснодушие" и "призрачная жизнь" толпы, и что все это соединяется с его именем в устах русских интеллигентов тридцатых годов. Но мы не будем говорить о том, насколько в русском фихтеанстве есть элемент философии Фихте, а просто познакомимся с этическими воззрениями

русской интеллигенции этой эпохи, независимо от того, какую надо поставить на них этикетку.

Прежде всего в русском фихтеанстве необходимо отметить два его основные момента: во-первых, его крайний этический индивидуализм и, во-вторых, его крайнее антимещанство. "Деятельность духа" привела русских фихтеанцев к пресловутой теории "внутренней жизни", или "жизни в духе", которая состояла в аристократическом возвышении над толпой и действительностью. Эта внутренняя жизнь в духе и есть единственная реальность; все остальное — мираж, фатаморгана. "Знакомство с идеями Фихте благодаря тебе в первый раз убедило (и) меня, — писал впоследствии Белинский Бакунину, — что идеальная-то жизнь есть именно жизнь действительная, положительная, конкретная, а так называемая действительная жизнь есть отрицание, призрак, ничтожество, пустота..." (16 августа 1837 г.). Единственная реальность — это индивидуальное "я"; в нем вся жизнь, полная и абсолютная; эмпирическая действительность — мистична: "Ты первый, — продолжает Белинский, — уничтожил в моем понятии цену опыта и действительности, втащив меня в фихтеанскую отвлеченность". Так совершился насильственный разрыв Белинского с реализмом, к которому он уже был так близок в своих статьях первого периода; но разрыв этот был, как мы увидим, очень кратковременным; вся полоса фихтеанства продолжалась у Белинского только один год (1836—1837). Однако это отрицание действительности "внешней жизни" имело громадное значение для крайнего антимещанства русской интеллигенции этого периода во главе с Белинским.

"Внешняя жизнь", обычно принимаемая за действительность, есть не что иное, как иллюзия и в то же время полнейшее этическое мещанство. Мещанство того, что обычно принимается за самую суть жизни, — ведь это именно та точка зрения, которая была, как мы видели, так характерна для Лермонтова; русское фихтеанство подводило философский фундамент под самые глубокие, самые крайние мысли величайшего из врагов этического мещанства, автора "Думы" и "Мцыри". Но все-таки и русские фихтеанцы, и Лермонтов видели индивидуалистический просвет на темном фоне мещанства; Лермонтов — в полной, цельной, реальной жизни, фихтеанцы — в жизни идеальной, абсолютной, внутренней.

Жизнь внешняя — это жизнь толпы, это воплощение пошлости; вместо этических принципов эта толпа питает-

ся "нравственной точкой зрения", книжной моралью; вместо свободной деятельности духа толпа эта погрязает в мелких условностях призрачной действительности. Про это этическое мещанство говорит Белинский, когда пишет в том же письме к своему "философскому другу": "Я презираю и ненавижу добродетель без любви и скорее решусь стремглав броситься в бездну порока и разврата... нежели... быть... добрым по расчету, честным по эгоизму, не воровать у других, чтобы другим не дать права воровать у себя, не резать ближнего, чтобы ближний не резал меня"; и далее: "лучше быть падшим ангелом, то есть дьяволом, нежели невинною, безгрешною, но холодною и слизистою лягушкою". Здесь идет борьба с "нравственной точкой зрения" духовного мещанства, и в этом случае философский романтизм, вполне согласно с тенденцией романтизма вообще, резко разрывает с обыденностью, которая для него в данном случае отожествляется с "внешней жизнью".

IV

Так проявлялось у людей тридцатых годов резкое антимещанство, сохранившее всю свою силу и впоследствии, когда фихтеанство на русской почве стало уже делом давно минувших дней. Здесь мы встречаемся, однако, с некоторыми "но": необходимо ввести одну поправку и указать на то, что в самый разгар русского фихтеанства (1836—1837) у представителей его мы находим такие черты мещанства, затушевать которые было бы вполне безуспешной попыткой. И это мимолетное мещанство интеллигенции тридцатых годов было следствием ее крайнего этического индивидуализма, доведенного до своих последних пределов.

Как это могло случиться? Дело в том, что, призвав Фихте для разрешения этических запросов, интеллигенция тридцатых годов пошла гораздо дальше и в сторону от своего учителя. "Человек — самоцель": этот основной принцип этического индивидуализма (выраженный Фихте словами: "мысли и действуй согласно твоей индивидуальности") был, конечно, положен во главу угла и русскими фихтеанцами при постройке ими этической стороны своего мировоззрения. Мы уже видели, что зачатки этического индивидуализма можно найти в статьях первого периода деятельности Белинского; он ясно указывает в них, что человек есть цель сам по себе и что на этом

принципе только и может быть построена нравственность, в отличие от мещанской нравственной точки зрения. "Что такое нравственность? В чем должна состоять нравственность? — спрашивает Белинский (в рецензии на роман "Сын моей жены") и отвечает: — В твердом, глубоком убеждении, в пламенной, непоколебимой вере в достоинство человека, в его высокое назначение". Однако прежде (в "Литературных мечтаниях") этический принцип еще не был обрисован достаточно отчетливо, и Белинский предлагал даже каждой индивидуальности "попрать ногами свое своекорыстное *я*" и тяжким крестом выстрадать бессмертие, "которое должно состоять в уничтожении твоего *я*", в слиянии с Богом. Теперь дело меняется. Фихтеанство закрепило на русской почве этический индивидуализм признанием "автономии человеческой индивидуальности", реальной личности; толчок в этом направлении, данный философией Фихте, оказался *слишком сильным*, и русская мысль, не будучи в состоянии удержаться на этическом индивидуализме, покатилась под уклон к теории самосовершенствования. Здесь-то и сторожило русскую интеллигенцию столь ненавистное ей мещанство.

В одной из своих статей, лежащих на рубеже шеллингианства и фихтеанства (статья про книгу "Опыт системы нравственной философии", 1836 г.), Белинский, сам того не сознавая, делает этот крайне опасный шаг по направлению к мещанскому болоту. Каждый отдельный индивидуум, заявляет Белинский, развивает собою какую-нибудь одну сторону сознания, а потому полного и совершенного развития сознания может достигнуть только человечество в своем историческом развитии. "Всякий индивид есть член, есть часть этого великого целого, есть сотрудник и споспешествователь его к достижению его цели... Каждый человек должен любить человечество, как идею полного развития сознания, которое составляет и его собственную цель". До сих пор это только вариации на тему из Шеллинга, но немного далее сказываются уже и элементы фихтеанства: "Эта сладкая вера и это святое убеждение в бесконечном совершенствовании человеческого рода должны обязывать нас к нашему личному, индивидуальному совершенствованию..." Вот начало опасной проповеди самосовершенствования, приведшей людей тридцатых годов вообще и Белинского в частности к тому самому мещанству, с которым они, казалось, окончательно порвали. Несколько позже, уже

на исходе своего фихтеанства, Белинский бесповоротно признал, что самосовершенствование an und für sich[1] есть конечная цель, краеугольный камень мировоззрения; отсюда в конце концов неизбежно было принятие им и теории постепеновства, и теории малых дел.

Все это Белинский ярко высказал в письме от 7 августа 1837 г., глубоко интересном для характеристики его взглядов этого периода; в нем уже звучит нотка номинализма, противоречащая шеллингианским взглядам на народ и человечество. Фихтеанство заводило Белинского в безвыходный тупик мещанства; теория самосовершенствования была неизбежным следствием преклонения перед "внутренней жизнью", этой аристократической деятельностью духа. В теории самосовершенствования лежит основание и христианства Белинского: христианская мораль влекла его как мораль самосовершенствования, хотя она была дорога ему и по той причине, что она обновила человечество идеей личности. Индивидуализм Белинского здесь несомненен; теперь он уже не обращается к индивидууму с советом попрать ногами свое *я*, не считает бессмертием уничтожение своего *я* в Абсолюте: теперь (и даже впоследствии, вплоть до своей ссоры с Гегелем, то есть до середины 1840 г.) для него "бессмертие индивидуального духа" — краеугольный камень христианства (см. письмо к Боткину, 1 марта 1840 г.). Но во всяком случае, каков бы ни был этот индивидуализм, он не искупает этого мещанства Белинского, выразившегося в его теории самосовершенствования, постепеновства и малых дел.

Белинский и мещанство! — как ни дико звучит такое сочетание слов, соединение умеренности и аккуратности с именем неистового Виссариона, но отмеченные нами выше крайности теории самосовершенствования неизбежно приводили к мещанству, и этого периода нельзя вычеркнуть из жизни величайшего из представителей русской интеллигенции той эпохи. Впоследствии сам Белинский с негодованием признавал свое былое мещанство, вспоминая о своем "романтизме" и преклонении перед "внутренней жизнью" — "этим исчадием немецкого эгоизма и филистерства" (письмо к А. Бакуниной, 8 марта 1843 г.). В этом же письме Белинский с присущей ему силой вскрывает подоплеку идеализированной и опоэтизированной "внутренней жизни" и — подоплека эта ока-

[1] В себе и для себя *(нем.)*.

зывается самым обычным и пошлым мещанским эгоизмом...

В конце концов путь этот привел к тупику нравственного самосовершенствования как цели, и сами идеалисты тридцатых годов сознали наконец всю опасность своего положения: они могли завязнуть в этом мещанском болоте, могли сделаться верными сынами своей эпохи, и эпоха официального мещанства сделалась бы одновременно и эпохой мещанства общественного (как это и случилось позже, в восьмидесятых годах). Но, к счастью для русской интеллигенции, этого не случилось, да и не могло случиться; неистовый Виссарион и его друзья могли мимоходом запачкаться об этическое мещанство, но не погрязнуть в нем — для этого они были слишком сильные люди.

Спасение свое они нашли в философии Гегеля. Обыкновенно принято считать этот период гегельянства русской интеллигенции темной страницей из ее истории: достаточно вспомнить, что в этом периоде Белинским написаны такие вещи, как "Очерки Бородинского сражения", "Менцель, критик Гёте" и "Горе от ума", которых он впоследствии так стыдился. Но о Белинском особая речь: он стоит совершенно особняком от своих друзей в этом периоде гегельянства, и мы еще познакомимся с причинами, толкнувшими его на путь "Очерков" и "Менцеля"; что же касается вообще интеллигенции тридцатых годов, то для нее переход к гегельянству был несомненным избавлением от того мещанства, к которому она пришла, якобы следуя за Фихте.

V

Гегельянство, как мы это знаем, укрепилось среди русской интеллигенции к концу 1837 года, а в 1838—1839 годах кружок друзей Станкевича* издавал уже "Московский наблюдатель" — журнал яркой гегельянской окраски. В первой же статье этого журнала мы находим резкий разрыв с фихтеанством (статья принадлежит перу М. Бакунина, философского застрельщика кружка). Корень зла автор статьи видит в индивидуализме Реформации, которая потрясла авторитет папизма, после чего "пробужденный ум, освободившись от пеленок авторитета, отделившись от действительного мира и погрузившись в самого себя, захотел вывести все из самого себя". Особенно пышный плод этот рационализм дал в XVIII веке, — веке "второго падения человека", по

выражению Бакунина. Верным сыном рационализма автор статьи считает и Фихте, ибо "результатом философии рассудка было (в Германии, у Фихте) разрушение всякой объективности, всякой действительности и погружение отвлеченного пустого Я в самолюбивое, эгоистическое самосозерцание, разрушение всякой любви, а следовательно, и всякой жизни".

В этих словах — как ни несправедливы они по отношению к Фихте — мы видим резкое осуждение пресловутой "внутренней жизни", этого исчадия немецкого филистерства и главной причины мимолетного мещанства идеалистов тридцатых годов. Над мещанством русского фихтеанства был поставлен крест. Но в то же самое время русские гегельянцы, по закону реакции, впали в противоположную крайность: в признании примата общества над личностью. В выставлении фихтеанством на первый план индивидуальности они видели весь корень зла, всю причину своей беды; поэтому теперь они прониклись враждой к этой индивидуальности, к свободной деятельности духа. Теперь они с презрением говорят о том фихтеанце, который полагает, что "в осуществлении конечных положений его конечного рассудка и конечных целей его конечного произвола заключается все благо человечества", который "не знает, бедный, что действительный мир выше его жалкой и бессильной индивидуальности" ("Московский Наблюдатель". 1838 г., XVI).

Таким путем русское гегельянство пришло к антииндивидуализму. Как видим, оно выставило вперед примат "действительности" над "жалкой и бессильной индивидуальностью"; "действительность" же по-прежнему понималась кружком Станкевича в крайне отвлеченном, идеалистическом смысле (за исключением одного Белинского, путь которого с этого времени все более и более расходится с философским путем его друзей). "Конкретная действительность" гегельянства — сфера проявления Абсолютного Духа, мирового Разума; все, что разумно, то (и только то) действительно, и наоборот: действительно только то, что разумно. Это положение было принято идеалистами тридцатых годов за основу философии Гегеля. "Система Гегеля, — писал Бакунин на первых страницах "Московского Наблюдателя", — венчала долгое стремление ума к действительности:

> что действительно, то разумно; *и*
> что разумно, то действительно*.

Вот основа философии Гегеля". Конечно, это совершенно неверно; конечно, центр философии Гегеля лежит совершенно не там, где его ищет Бакунин, — но не в этом теперь дело: важно отметить то, что реальная действительность по-прежнему осталась для русского гегельянства по самому своему существу призрачной, ибо не разумной. То презрение, которое Бакунин, а за ним и его друзья чувствовали к мещанству, "внешней жизни" в периоде своего фихтеанства, заменилось теперь таким же презрением к неразумной действительности окружающего нас реального мира; по-прежнему этот реальный мир для идеалистов тридцатых годов — мираж, призрак, и только один Белинский отказался стоять на такой точке зрения, как мы это увидим ниже. Разница с периодом фихтеанства была в этом случае та, что вместо преклонения перед "благодатью", самосовершенствованием и "внутренней жизнью" мы имеем в русском гегельянстве преклонение перед мировой, идеальной действительностью, перед Общим, нивелирующим все жалкие и бессильные индивидуальности. От бессознательного мещанства русская интеллигенция тридцатых годов перешла к сознательному антииндивидуализму.

И на этом кончается история русской интеллигенции в тридцатых годах, здесь конец философскому романтизму: гегельянство было его лебединой песнью, а вместе со смертью "Московского Наблюдателя" распался и кружок Станкевича. Почти одновременно произошли такие события, как смерть Станкевича, переезд Белинского в Петербург в "Отечественные Записки", отъезд Бакунина за границу (1838—1840 гг.). Люди тридцатых годов сделали свое дело и теперь стали во главе нового, ими же воспитанного поколения — людей сороковых годов: теперь уже не в замкнутом кружке, а среди широких кругов общества будет происходить борьба идей; славянофилы столкнутся с западниками; Белинский будет признанным вождем молодого поколения.

VI

Начало сороковых годов характеризуется, таким образом, антииндивидуализмом и разрывом с философским псевдоромантизмом; обе эти стороны ярче всего и главным образом сказались в Белинском. Что касается разрыва с философским романтизмом, то он был подготовлен уже давно глубоко реалистической натурой Бе-

линского, насильственно втянутой на высоты романтизма; Белинский постоянно тяготел к земле, он был "весь земной" и в то же время был принуждаем к романтизму общим духом кружка. Отвлеченность от "эмпирической действительности" всегда дорого доставалась Белинскому, — впоследствии он искренно сознавался, что голова его трещит не только от Канта и феноменологии Гегеля, но и от популярных философских статеек Герцена; вот почему с такой жадностью схватился Белинский в конце 1837 года за пересказанную ему Бакуниным теорию "разумной действительности" Гегеля.

Для Белинского гегельянство было "спасением" — "откровением", ибо гегельянство было понято Белинским в смысле философского реализма. "Разумную действительность" Белинский отождествил с реальной действительностью; в этом была причина всех его дальнейших ошибок и крайностей, но в то же время это отождествление показывает всю силу тяготения Белинского к реализму. Русское фихтеанство считало реальную действительность "пошлой"; гегельянство, в понимании Белинского, считало реальную действительность "разумной": эта разница вполне объясняет ту радость, с которой схватился за гегельянство тяготевший к земле, глубокий реалист Белинский. "Ты первый, — пишет он Бакунину, — уничтожил в моем понятии цену опыта и действительности, втащив меня в фихтеанскую отвлеченность, и ты же первый был для меня благовестником этих двух великих слов" (то есть слов "разумная действительность"). Теперь "слово *действительность* сделалось для меня равнозначительно слову Бог", — пишет Белинский около того же времени Станкевичу (сентябрь — октябрь 1839 г.). Так вступает Белинский в период реализма, так совершается окончательный разрыв с философским романтизмом.

Раз вступив на какой-нибудь путь, неистовый Виссарион не мог остановиться на половине дороги; по собственному его сознанию, он всегда находился в какой-нибудь крайности: середина была несвойственна его натуре; он всегда был, по выражению Герцена, человеком экстремы. Поняв разумную действительность, как действительность эмпирическую, реальную, Белинский неизбежно должен был признать разумность всего существующего. "Все, что есть, то необходимо, разумно и действительно", — заявляет Белинский в статье о Менцеле; придя к тому положению, Белинский уже не останавливался на полпути перед неизбежными дальнейшими

логическими выводами. Если разумно и действительно "все, что есть", то не оправдывается ли этим раз навсегда всякое зло, бесправие, насилие, инквизиция, деспотизм? Конечно да, — и Белинский твердо и прямо принял этот неизбежный вывод из своей теории разумной действительности. "Он веровал в это воззрение, — рассказывает Герцен, — и не бледнел ни перед каким последствием, не останавливался ни перед нравственным приличием, ни перед мнением других, чего так страшатся люди слабые и несамобытные".

Крайние логические выводы не пугали Белинского — он смело шел им навстречу; но ведь это как раз было вернейшим путем для того, чтобы перешагнуть через них и увидеть свою ошибку: сидя на половине пути и боязливо отмахиваясь от крайних выводов, можно было только засохнуть в умеренном и аккуратном мещанстве. На это не был способен неистовый Виссарион. Результат известен: появились "Очерки Бородинского сражения", статьи про Менцеля и про "Горе от ума" (1839—1840), считающиеся темным пятном в деятельности Белинского. Но в этом темном пятне мы видели и светлую сторону: разрыв Белинского с несвойственным ему философским романтизмом и переход к реалистическому мировоззрению. Белинский не отказался от мысли, не отрекся от нее, — в чем упрекал его Бакунин, — а только захотел свести ее из-за "пределов предельного" на землю: "Уважаю мысль и ценю ее, но только мысль конкретную, а не отвлеченную". Так начался медовый месяц реализма Белинского, когда он с утра до вечера упивался открывшейся пред ним "реальной действительностью", затемненной прежде теориями несвойственного ему философского романтизма.

Таким образом, период гегельянства Белинского, обычно принимаемый за апогей отвлеченности идеализма тридцатых годов, был как раз наоборот (как это уже отметил в указанной статье П. Милюков) периодом резкого разрыва с отвлеченной мыслью и поворотом к реалистическому мировоззрению. Но разрыв этот не обошелся Белинскому даром. Признав реальную разумную действительность, не признававшуюся им в периоде фихтеанства, Белинский этим самым неизбежно был приведен к закланию человеческой личности, столь дорогой ему в том же периоде этического индивидуализма, на алтаре этой действительности. Отождествив "разумную действительность" с исторической необходимостью

(опять-таки вполне ошибочно и вопреки категорическому утверждению самого Гегеля), Белинский принужден был признать "разумность" и необходимость принижения и подавления личности для пользы Общего. Это признание шло против заветнейших симпатий Белинского, но он заставил себя подчиниться "разумной действительности", исторической необходимости, лишь бы остаться в том реализме, теоретическое оправдание которого он увидел в гегельянстве. Белинский пожертвовал реальной личностью, чтобы избавиться от отвлеченности философского романтизма и укрепиться в реалистическом мировоззрении.

Этим объясняется то странное обстоятельство, что переход к реализму сопровождался в то же время резким поворотом от реальной личности к абстрактному человеку. Мы видели, что от Карамзина через Жуковского к Пушкину и Лермонтову и далее, к философским романтикам, русским шеллингианцам и особенно фихтеанцам, русская художественная и философская мысль все более и более занималась реальной личностью, человеческой индивидуальностью. Теперь, в русском гегельянстве вообще, а в гегельянстве Белинского в частности, мы имеем резкую реакцию этому почти полувековому направлению мысли русской интеллигенции. В отвлеченном гегельянстве Бакунина такой "примат абстрактного человека" был вполне уместен, но в реалистическом гегельянстве Белинского он мог быть только недоразумением, находившим свое объяснение в невольной искупительной жертве Белинского отвлеченности: реальную личность он приносит в жертву Молоху* Общего и ищет в последнем опоры своему реалистическому мировоззрению. Таким образом гегельянство Белинского, подобно вообще русскому гегельянству, оказывается убежденно антииндивидуалистическим. Этим социологическим антииндивидуализмом характеризуется переходный период между тридцатыми и сороковыми годами в истории русской интеллигенции.

VII

"Очерки Бородинского сражения" — вот характернейшая статья Белинского этого периода ("Отечественные Записки", декабрь 1839 г.). Не надо, впрочем, думать, что мы встретимся в этой статье с резким антииндивидуализмом, с безусловным порабощением личности обществу и народу: напротив того, мы найдем в ней

как будто робкую попытку синтеза этического индивидуализма и социологического антииндивидуализма. В конце концов Белинский приходит к неизбежности подавления личности, но все-таки мы не найдем у него резкого антииндивидуалистического мотива: он приносил в жертву личность и в то же время щадил ее. Характерный пример такой двойственности, переходящей в самопротиворечие, можно указать в рецензии Белинского на X т. "Современника" (1838); там, говоря между прочим о "юной Германии"* (о Берне и др.), Белинский замечает: "Она лучше всего показывает, как бесплодны и ничтожны покушения индивидуальностей на участие в ходе миродержавных судеб..." Но сейчас же дальше: "Конечно, общество живет, развивается, следовательно, изменяется, но через кого? — через гениев, избранников судьбы". Точно гений не есть индивидуальность! Однако это только между прочим, тем более что здесь Белинский затрагивает не имеющий никакого отношения к этическому индивидуализму вопрос о роли личности в истории и тем более, что в "Очерках Бородинского сражения" он стоит на неизмеримо более выдержанной точке зрения.

В этой своей статье Белинский рассматривает общество, во-первых, как "нечто единое и целое" и, во-вторых, как "единство противоположностей". В первой части он разрабатывает своего рода "органическую теорию общества", затронутую им еще под влиянием шеллингианства в "Литературных мечтаниях". Индивидуалистическую социальную теорию "Общественного Договора" Белинский считал в корне неверной с начала и до конца своей литературной деятельности; в "Очерках" ему хотелось "намекнуть пояснее на субстанциальное значение идеи общества" (письмо к Боткину, 18 февраля 1840 г.). Собственно говоря, это очень существенный пункт в развитии мировоззрения русской интеллигенции, которая в общем никогда не благоволила к социологическому номинализму; и в этом пункте Белинский тесно связан со славянофильством, как это мы увидим ниже. Еще в "Литературных мечтаниях" он заявлял, что каждый народ выражает своею жизнью только одну из сторон жизни человечества и что, "только живя самобытной жизнью, может каждый народ принесть свою долю в общую сокровищницу", и теперь он также утверждает, что народ есть своеобразная индивидуальность, "народ есть личность, как отдельный человек". В разработке этого основного положения нарождающегося славянофильства,

— положения, усвоенного Белинским еще в период шеллингианства, — и заключается первая часть разбираемой статьи.

Для нас больший интерес представляет вторая ее часть, в которой Белинский, худо ли, хорошо ли следуя за Гегелем, стремится разрешить проблему индивидуализма, найти "единство противоположностей" в обществе и личности. Какова бы ни была эта попытка, но значение ее поистине громадно, ибо здесь впервые в русской литературе ясно выражена та идея, что общество является прежде всего не ограничением, а расширением человеческой личности. Субстанциальное понимание идеи общества неизбежно приводило к такому разрыву с социологическим номинализмом; ограничение личности обществом есть уже явление вторичное, вообще же говоря, только на почве общества личность может достигнуть полного расцвета всех своих способностей и сил. И эта точка зрения навсегда осталась твердым приобретением русской интеллигенции; впоследствии на ней стоял даже автор "Борьбы за индивидуальность", признавший интересы общества и личности диаметрально противоположными, то есть обратявший главное внимание на вторичное социологическое явление, составляющее, однако, всю суть проблемы социологического индивидуализма.

Белинский начинает с того, что признает законность этического индивидуализма. "Прежде всего, всякий человек есть особность, есть личность, индивидуальность, которая есть исходный пункт всех его действий и необходимое условие его действительности, — заявляет Белинский. — ...Всякий человек есть сам себе цель, и жизнь дана ему как удовлетворение, как счастье, как блаженство, к которым, следовательно, он имеет полное право стремиться..." Но эта вариация на тему кантовского категорического императива, это признание автономии личности есть только тезис в рассуждении Белинского, подлежащий еще процессу самоотрицания.

"Общество состоит из людей, из которых каждый человек принадлежит и себе и обществу, есть индивидуальная и самоцельная особность и член общества, часть целого, принадлежащая не себе, а обществу". Тут сталкивается мир субъективный с миром объективным, и в этом столкновении лежит примирение противоречия ограниченности субъективной личности человека с безграничностью этой же личности, как проявления бесконечного духа; иначе говоря, столкновение личности с об-

ществом прежде всего является средством не ограничения, а расширения этой личности человека. "В отношении к его индивидуальной собственности мир *не-я,* мир объективный, есть враждебный ему мир; но в отношении к его духу, как к проблеску бесконечного и общего, мир его *не-я,* мир объективный, есть родной ему мир"; иначе говоря и переводя эту же мысль с языка философии на язык социологии: "Каждый разделен между собою и обществом и каждый соединен с обществом, т. е. находит себя в обществе".

Столкновение личности с обществом есть во всяком случае не только средство расширения первой; общество с своей стороны стремится не только ограничить, но и поглотить личность. И личность неизбежно должна покориться этому: чтобы быть реальностью, человек должен быть частным выражением общего, конечным проявлением бесконечного. "Вследствие этого он должен отрешиться от своей субъективной личности, признав ее ложью и призраком, должен смириться перед мировым, общим, признав только его истиной и действительностью". Таким образом самоотрицание принципа этического индивидуализма, принципа автономии личности приводит к крайнему и резкому социологическому антииндивидуализму; но у Белинского это только антитезис развития мысли, заключенной в проблеме индивидуализма. С одной стороны, этический индивидуализм, с другой — социологический антииндивидуализм. Человек "говорит себе: я сам себе цель и хочу жить для жизни, жить для себя; но внешний мир говорит ему: ты не для себя создан, ты мне принадлежишь, каждую твою радость, каждое твое наслаждение ты можешь получить только с моего позволения".

В конечном счете Белинский хочет синтезировать этический индивидуализм с социологическим антииндивидуализмом, примирить мир субъективный с объективным: человек "должен сродниться, слиться с ним (с объективным миром), чтобы после, усвоив объективный мир в свою субъективную собственность, стать снова субъективной личностью, но уже действительной, уже выражающей собой не случайную частность, а общее мировое". Это тем легче, что объективный мир есть для человека не что иное, как "законы его собственного разума, его же субъективного духа, но только осуществившиеся во вне его, как явления в самом деле".

В чем же тут, однако, примирение? где решение проблемы индивидуализма? Их нет, ибо жизнь есть борьба, и "субъективный человек в вечной борьбе с объективным миром и, следовательно, с обществом, — но в борьбе не в смысле восстания, а в смысле своего беспрестанного стремления то в ту, то в другую сторону". Здесь Белинский предвосхищает основу теории автора "Борьбы за индивидуальность" о постоянной борьбе высшей и низшей индивидуальности; но в данном случае нам интересно не это, а тот факт, что в своем синтезе Белинский, несомненно, перетягивает весы на сторону социологического антииндивидуализма. Он выставляет пушкинского Алеко как назидательный пример для тех, "которые ссорятся с обществом, чтобы никогда не примириться с ним" — и поэтому гибнут; пример не из удачных, так как гибель Алеко, как мы это видели, заключена в противоестественном смешении социологического индивидуализма с этическим антииндивидуализмом; и всего пикантнее здесь то, что именно Белинский впоследствии в свою очередь будет грешен в подобном смешении. Во всяком случае, осуждая Алеко за его разрыв с обществом, Белинский ясно высказывает, чему, по его взгляду, принадлежит первенство — принципу автономии личности или принципу гармонии целого; в этом и проявляется окончательно его социологический антииндивидуализм. "Общество есть высшая действительность, — решительно заключает Белинский, — а действительность или требует полного мира с собой, полного признания себя со стороны человека, или сокрушает его под свинцовой тяжестью своей исполинской длани".

VIII

Надо заметить, что, отодвигая таким образом принцип автономии личности на второй план и выдвигая вперед примат общества, как высшей действительности, Белинский на этот раз действительно строго следовал по стопам Гегеля. Конечно, глубоко неверно бывшее у нас когда-то весьма распространенным мнение о философии Гегеля, что характерным признаком этой философской системы является резкий и крайний ее антииндивидуализм, что будто бы, "по Гегелю, "действительность" от века движется неустанной тройственной волной положения, отрицания и примирения и "личность" влечется этой волной, как бессильная щепка, дважды презренная" (Ми-

хайловский). Конечно, все это совершенно неверно: более близкое знакомство с Гегелем не замедлило доказать русской интеллигенции, что в таком резком и безусловном антииндивидуализме Гегель нисколько не повинен[1]. Но в то же самое время нельзя отрицать того, что у Гегеля принцип автономии личности отходит действительно на второй план перед интересами Общего.

Социологически личность, несомненно, по Гегелю, равна нулю: она является только орудием развития, и субъективная деятельность личности ограничивается только выполнением задачи, выработанной и подготовленной помимо воли отдельных индивидуальностей (см., например, "Philosophie des Geistes"[2], § 551). Но ведь это является только выражением общепризнанного теперь принципа, что *личность лежит вне пределов социологии, как науки,* и не это может служить указанием крайности гегелевского антииндивидуализма. Этот антииндивидуализм проявляется в гораздо менее резкой форме в гегелевском этическом монизме, в признании нравственного закона воплощенным в обществе, которому должны быть подчинены все этически автономные (по Канту) индивидуальности. Объективность Гегеля неизбежно приводила его к антииндивидуализму не только социологическому, но и этическому, хотя отнюдь не столь грубому и резкому, как это принималось еще недавно русскими индивидуалистами. Белинский в своем антииндивидуализме шел, таким образом, по стопам Гегеля; но уже из того, что сказано выше, ясно, насколько тщетная была попытка Белинского синтезировать этический индивидуализм с социологическим антииндивидуализмом, якобы опираясь на Гегеля: сам Гегель был в конечном счете антииндивидуалистом и социологически, и этически. Попытка Белинского только и могла поэтому кончиться неудачей, и в периоде своего гегельянства он так и остался при социологическом антииндивидуализме, не примирив с ним индивидуализм этический.

Но зато Белинский твердо стоял по-прежнему за эстетический индивидуализм, заменив только шеллингианские эстетические теории — гегельянскими, особенно подробно выраженными им в статьях о Менцеле и о "Горе от ума". И в этой области Белинский, вообще говоря, верно

---

[1] См., например, книгу П. Новгородцева "Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве", 1901 г.

[2] "Философия духа" *(нем.)*.

истолковывал Гегеля, хотя иногда и перефразировал его положения на свой лад. По-прежнему он настаивает на бессознательности творчества, по-прежнему заявляет, что "поэзия не имеет цели вне себя — она сама себе цель", по-прежнему доказывает, что искусство независимо от социальных и этических требований (основная мысль статьи о Менцеле); но в то же время для него теперь искусство не только "выражение великой идеи вселенной", как он говорил в пору своего шеллингианства ("Литературные мечтания"); теперь для него "предмет поэзии есть действительность или истина в явлении". По-прежнему Белинский отрицает "рефлектированную поэзию", но зато совершенно по-новому ненавидит Шиллера за "субъективно-нравственную точку зрения", за все то, чем сам Белинский восторгался в период своего фихтеанства (см. письмо к Станкевичу, сентябрь—октябрь 1839 г.); здесь он даже категорически расходится с Гегелем, заявляя несколько непочтительно: "а что Егор Федорович восхищается рефлектированностью поэзии Шиллера — брешет, собачий сын" (письмо к Боткину, 1 марта 1840 г.).

Эстетический индивидуализм Белинского с годами пошел не на убыль, а на прибыль, стал резче, ярче и нетерпимее. Так, в статье о Менцеле Белинский с полной симпатией цитирует и подчеркивает знаменитые пушкинские слова поэта о том, что

Не для житейского волненья,
Не для корысти, не для битв —
Мы рождены для вдохновенья,
Для звуков сладких и молитв.

В поэте он не хочет видеть человека, который должен быть в самом вихре жизни, должен не запираться в одной правде-красоте, но обнимать своей душой и правду-истину и правду-справедливость: ведь это далеко не то самое, что предъявление общественного или морального критерия к самому искусству. Мы уже видели глубоко верную, основную мысль Пушкина, этого величайшего представителя эстетического индивидуализма, состоящую в признании независимости искусства и в то же время в полном слиянии художника и человека; эту мысль проводил и Белинский в эпоху своего шеллингианства и эстетического индивидуализма, как мы отметили выше, но теперь он подчеркивает только независимость искусства и художника, не упоминая о том, что художник

прежде всего человек. Более того, он резко обрушивается на Шиллера якобы за тенденциозность его произведений, хотя тенденциозность эта заключается только в том, что великий художник осмеливался в своих произведениях касаться святая святых своих правовых и политических убеждений.

В этой теории искусства для искусства, в этой крайности и односторонности можно видеть такие же черты мещанства, какие мы уже видели в периоде фихтеанства: тогда Белинский едва не завяз в теории самосовершенствования, как цели; теперь он стоял лицом к лицу с опасностью погрязнуть в смакующем эстетизме. К счастью, этого с ним не случилось, но все-таки и в этом периоде гегельянства мещанство не миновало неистового Виссариона. Дело в том, что, разорвав с философским романтизмом, Белинский вернулся из-за "пределов предельного" на землю и в то же время вернулся к той "обыденности", которая была так ненавистна романтизму. Теперь романтизм стал ненавистен Белинскому, как воплощенное "прекраснодушие", а потому в виде резкой реакции против него и в виде дальнейшего приближения к разумно-реальной действительности, Белинский пришел к апологии той самой "обыденности", которую весьма трудно отличить от мещанства.

Правда, впоследствии — и весьма скоро — Белинский понял всю ошибочность отождествления "действительности" с "обыденностью" и, оставаясь при первой, резко разорвал со второй; но период гегельянства был именно временем такого отождествления: проповедуя действительность, Белинский в то же время проповедует обыденность — и здесь настигает его мещанство. Чрезвычайно характерно в этом отношении его письмо к Станкевичу (10 сентября 1838 г.): нигде у Белинского проповедь обыденности не достигает такой ясности и определенности. "Надо во внешности своей походить на всех, — пишет неистовый Виссарион, — кто удивляет своею оригинальностью (разумеется, такою, которая большинству не нравится), тот похож на человека, который приехал на бал в платье странного или старинного покроя для показания своего полного презрения к условиям общества и приличию. Недаром общество заклеймило таких людей именем *опасных* и *беспокойных;* впрочем, если бы оно назвало их *пустыми,* то было бы правее".

Так неистовый Виссарион силится надеть на себя костюм умеренного и аккуратного мещанства, с его идеа-

лом "быть, как все"; немудрено, что костюм этот скоро треснул по всем швам. Гораздо удивительнее то, что в это же самое время, в разгар апологии обыденности, Белинский продолжал оставаться непримиримым врагом этического мещанства: достаточно вспомнить, что говорит Белинский о мещанстве по поводу произведений Гоголя в статье о "Горе от ума". Как и раньше, мещанство величайшего из представителей русской интеллигенции было бессознательным; антимещанство же его было отчетливо сознанным.

IX

Вот в самых общих, но существеннейших чертах характеристика переходного периода между тридцатыми и сороковыми годами, переходного не только для Белинского, но и для всей русской интеллигенции. Мы видели, что у Белинского период этот выразился социологическим антииндивидуализмом и переходом от романтизма к реализму. Надо, однако, подчеркнуть, что этот переход к реализму совершился не вдруг, а постепенно, в течение всего периода гегельянства: только разорвав с гегельянством, Белинский пришел к реализму окончательно.

Правда, само гегельянство Белинский понял как философский реализм, но только в том смысле, что оно открыло перед ним "действительность" окружающей и, конечно, не мещанской жизни (мещанское житие для него и теперь "призрачно"; см. статью о "Горе от ума"); но в этом переходе еще не было окончательного разрыва с романтизмом вообще. Гофман его любимый писатель и теперь; Белинский с симпатией отмечает в этом величайшем "логическом романтике" (по нашей терминологии) — "апотеоз фантастического, как необходимого элемента в духе человека", ибо "фантастическое есть предчувствие таинства жизни" ("Две детские книжки"; "Отечественные Записки". 1840 г., № 3). Правда, тут же Белинский предостерегает от одностороннего увлечения "в сферу призраков и мечтаний" и от необдуманного пренебрежения к "живой и полной действительности"; но во всяком случае ясно, что, положив начало разрыву с философским романтизмом, Белинский вовсе не отказался еще в этом периоде гегельянства от всего иррационального. Наоборот, по только что указанной статье можно судить о всей силе страстного пантеизма неистового Виссариона;

в нем продолжал сказываться верный ученик Шеллинга и гегельянец.

Но вот наступает 1840 год, год решительного разрыва Белинского со всем наследием тридцатых годов. Нас мало касаются здесь события жизни Белинского, обусловившие этот разрыв, — его переезд в Петербург и более близкое соприкосновение с реальной действительностью; по тем или по иным причинам Белинский сначала робко и нерешительно, а потом с революционной резкостью поднимает знамя восстания против Гегеля, против "разумной действительности", против примата абстракции над реальностью, Общего над индивидуальным. Начало перелома можно заметить в статьях о Лермонтове ("Отечественные Записки", 1840, № 6 и 7), но еще гораздо раньше перелом этот сказался в переписке Белинского с друзьями; характерен тот факт, что, печатая свои "Очерки" и статьи про Менцеля и про комедию Грибоедова, Белинский в то же самое время в своих письмах уже прорывался негодованием против гнетущей его философии Гегеля, как ее понимал Белинский. "Общество всегда правее и выше частного человека, — пишет Белинский в последней из этих статей в январском номере "Отечественных Записок" за 1840 г., — и частная индивидуальность только до той степени и действительность, а не призрак, до какой она выражает собой общество". И в то же время тот же самый Белинский в письме к Боткину (декабрь—февраль 1839—1840 гг.) смело и убежденно проповедует нечто вполне еретическое для российского гегельянца: "Права личного человека, — говорит он, — так же священны, как и мирового гражданина... кто на вопль и судорожное сжатие личности смотрит свысока, как на отпадение от общего, тот или мальчик, или эгоист, или дурак, — а мне тот, и другой, и третий равно несносны". Впоследствии, в статьях о Лермонтове, эта мысль нашла себе более полное выражение; видно во всяком случае, что первые месяцы 1840 года были эпохой острой борьбы взаимнопротиворечивых внутренних убеждений Белинского.

Еще гораздо ранее, на рубеже между фихтеанским и гегельянским мировоззрением, Белинский, вполне непоследовательно, возмущался тем, что для Бакунина "идея... дороже человека", и выставлял с своей стороны обратное положение: "человек дороже идеи" (письмо к Бакунину, 16 августа 1837 г.). Конечно, в период гегельянства Белинскому пришлось взять свои слова обратно; вскоре он был принужден признать, что идея, "истина

выше человека, как личности" (см. "Две детские книжки" — статью, написанную в феврале 1840 г.). Ясно, однако, что такое признание было насильственной данью философской системе, и теперь, поднимая знамя борьбы против гегельянства и окончательно примыкая к реализму, Белинский прежде всего повел борьбу за реальную личность человека, которую он ранее сам принес в жертву теории.

"Ты пишешь, что М. (Бакунин) любит одно Общее. О, пропадай это ненавистное общее, этот Молох, пожирающий жизнь, эта гремушка эгоизма! Лучше самая пошлая жизнь, чем *такое* общее, чтоб черт его побрал!.." (письмо к Боткину, 24 февраля 1840 г.). Тем же пером и теми же чернилами, которыми в только что указанной статье была написана фраза о примате общей идеи над личностью, Белинский выражает в этом письме нечто вполне противоположное (как видно из содержания письма, оно написано одновременно с этой статьей). Во всяком случае в глубине сознания Белинского борьба уже началась, и, чем дальше, тем для него яснее, что примат общего над индивидуальным и абстрактного над реальным был случайным заблуждением, коренящимся еще в теориях философского романтизма, — заблуждением, по крайней мере, для глубоко индивидуалистической натуры Белинского.

Сперва, восставая против Общего, он чувствует себя его рабом и с ненавистью покоряется ему: "Общее — это палач человеческой индивидуальности. Оно опутало ее страшными узами: проклиная его, служишь ему невольно" (письмо к Боткину, август 1840 г.). Но не проходит и месяца, как Белинский уже далек от пассивного подчинения Общему: теперь он уже вызывает его на борьбу; быть может, известие о смерти Станкевича было причиной такого особенно резкого перелома в Белинском. Для него теперь вопрос о бессмертии индивидуального духа — основа всякой философии, "альфа и омега истины"; "я плюю на философию, которая, — продолжает Белинский, — потому только с презрением прошла мимо этого вопроса, что не в силах была разрешить его. Гегель не благоволил ко всему фантастическому, как прямо противоположному определенно-действительному. Катков говорит, что это — *ограниченность*. Я с ним согласен...". И сейчас же далее Белинский объявляет Общему войну во имя прав и цельности отдельной человеческой индивидуальности: "Нет, я так не отстану от этого Молоха, кото-

рого философия назвала *Общим*, я буду спрашивать у него: куда ты дел его (речь идет о смерти Станкевича) и что с ним стало?" (письмо к Боткину, 5 сентября 1840 г.).

X

Этим знаменуется обратный и окончательный переход Белинского к "реальной личности"; вопрос о личном бессмертии вскоре отошел для Белинского на второй план, а затем и совершенно стушевался в развитии миросозерцания увлекающегося неофита реализма, но *пример реальной личности* с этих пор остался твердым приобретением Белинского. И подобно тому как раньше подчинение "реальной личности" Общему сопровождалось у Белинского апологией всякой действительности, так и теперь примат реальной личности соединен у него с резким разрывом с реальной действительностью. Белинский увидел всю бездну, перед которой он поставил себя своим отождествлением гегелевской "разумной действительности" с действительностью эмпирического мира, и с отвращением отвернулся от последней.

Причины своей ошибки он не сознал. Он не видел, что вся его беда заключалась в неверном понимании или в недостаточном знании Гегеля; что, увлекшись тяготением к реализму и неприязненным чувством к философскому романтизму, он совершенно произвольно отождествил "разумную действительность" с реальной действительностью, затем с исторической необходимостью и, наконец, даже с обыденностью. Теперь Белинский разрывает с подобного рода "гегельянством": теперь он видит весь ужас окружающей его исторической действительности — эпохи официального мещанства; теперь он сознает, как жестоко страдает от этой действительности дорогая ему отныне реальная личность: и, решительно разрывая с Гегелем (конечно, не с истинным Гегелем, а с русифицированным), Белинский заявляет, что всякая реальная действительность — неразумна.

Теперь для него действительность — это палач, а потому "пора освободиться личности человеческой, и без того несчастной, от гнусных оков неразумной действительности" (письмо к Боткину, 15 января 1841 г.); теперь поднимается Белинским бунт против Гегеля; теперь в ответ на гегельянскую теорию, что Дух приходит к самосознанию в человеке, Белинский с негодованием отвечает: "Так это я не для себя сознаю, а для духа... что же я ему

за дурак достался, лучше не буду вовсе думать, что мне за забота до его сознания" (так передает слова Белинского Герцен); теперь Белинский, подобно Ивану Карамазову, почтительнейше возвращает Егору Федоровичу билет на право входа во вселенскую гармонию. "Субъект у него, — возмущается Белинский, — не сам по себе цель, но средство для мгновенного выражения общего; а это общее является у него в отношении к субъекту Молохом, ибо, пощеголяв в нем, в (субъекте), бросает его как старые штаны" (письмо к Боткину, 1-го марта 1841 г.).

Итак, от "пошлой действительности" фихтеанства к "разумной действительности" гегельянства, а оттуда к "гнусной рассейской действительности" эпохи официального мещанства — вот путь, совершенный Белинским в три-четыре года; вступая в эпоху сороковых годов, он становится в резко оппозиционное положение тому порядку вещей, при котором "все благородное страждет, одни скоты блаженствуют", при котором приходится "быть свидетелем торжества случайности, неразумия животной силы" и который является только в "эпоху общественного недуга". Борьба не на жизнь, а на смерть с официальным мещанством и его детищем, мещанством этическим, становится отныне центральной задачей Белинского; это прежде всего борьба с неразумной действительностью и вместе с тем борьба за человеческую личность. "Проклинаю мое стремление к примирению с гнусною действительностью!.. Да здравствует разум, да скроется тьма! — как восклицал великий Пушкин. Для меня теперь *человеческая личность* выше истории, выше общества, выше человечества. Это — мысль и дума века!" (письмо к Боткину, 4 окт. 1840 г.). Эта знаменитая фраза — высшее проявление социологического индивидуализма во всей русской жизни и литературе XIX века; она характерна, как вступление к сороковым годам и к направлению западничества, одним из признанных родоначальников и вождей которого стал Белинский.

Реальная личность в первое время освобождения Белинского из гегельянского плена заслонила собою весь остальной мир. Мы слышали только что от Белинского, что для него человеческая личность теперь выше общества, выше человечества; теперь для него "человеческая природа есть оправдание всего. Событие — вздор, черт с ним... Важна личность человека, надо дорожить ею выше всего" (письмо к Боткину, 25 октября 1840 г.). Мы видели негодование Белинского на Гегеля за то, что для

последнего "субъект не сам по себе цель, но средство"; теперь идея вселенской гармонии, построенной на страданиях реальных личностей, приводит Белинского в неистовство: здесь у него впервые в русской литературе раздаются глубоко трагические ноты сознания различия интересов реальной личности и шествующего по пути прогресса человечества. "Ты, я знаю, будешь надо мной смеяться, — пишет Белинский Боткину, — но смейся как хочешь, а я — свое: судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здравия китайского императора, т. е. гегелевской Allgemeinheit[1]. Мне говорят: развивая все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом, плачь, дабы утешиться, скорби, дабы возрадоваться, стремись к совершенству, лезь на верхнюю ступень лестницы развития, а споткнешься — падай, черт с тобой, таковский и был с. с..! Благодарю покорно, Егор Федорович, кланяюсь вашему философскому колпаку; но, со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением, честь имею донести вам, что если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и проч. и проч.; иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братий по крови... Говорят, что дисгармония есть условие гармонии: может быть, это выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено выразить своею участью идею дисгармонии" (1 марта 1841 г.). Мотив, который впервые прозвучал в этих замечательных словах, впоследствии, в семидесятых годах, был развит в ширину и в глубину: в ширину — в стройной и гармоничной системе социологического индивидуализма Михайловского, в глубину — в гениальных концепциях этического индивидуализма Достоевского; и Профан*, и Иван Карамазов одинаково вышли из Белинского.

XI

С такой вдохновенной проповедью социологического и этического индивидуализма вступил Белинский в последний период своей жизни и деятельности, запол-

[1] Всеобщность *(нем.)*.

няющий сороковые годы (1840—1848). От гегельянства у него остались только внешние формы, но в формы эти было влито отнюдь не гегельянское содержание (см. об этом *Герцен*, "Былое и думы"; II, 142). Теперь Белинский переходит окончательно к реализму; он окончательно порывает с религиозным романтизмом и иррационализмом, и в конце концов в нем сказывается рационалист: к этому вполне последовательно привело его гегельянство, в котором он саморазвивающуюся абсолютную Идею Гегеля заменил идеей с маленькой буквы.

Правда, типичным рационалистом, какими были впоследствии интеллигенты шестидесятых годов, Белинский не сделался никогда; для него "личность" всегда была шире "разума". В этом смысле он вполне определенно высказался в своей статье "Взгляд на русскую литературу 1846 года", где на первый взгляд он как будто отождествляет личность с умом: "Ум — это человек в теле или, лучше сказать, человек через тело, словом — личность". Но тут же Белинский подчеркивает, что у самого ума есть своя индивидуальность, без которой он только мертвый абстракт, и, таким образом, центр тяжести снова переносится на индивидуальность, на личность человека. "Но что же эта личность, которая дает реальность и чувству, и уму, и воле, и гению и без которой все — или фантастическая мечта, или логическая отвлеченность?" — спрашивает далее Белинский. Ответа он не дает, по крайней мере, того ответа, который впоследствии не задумываясь дал бы типичный рационалист-шестидесятник; Белинский откровенно сознается читателю: "Чем живее созерцаю внутри себя сущность личности, тем менее умею определить ее словами. Это такая же тайна, как и жизнь". И говоря так, он, несомненно, стоит на почве реализма, одинаково далекого как от голого рационализма, так и от религиозного романтизма.

Здесь необходимо сделать небольшую оговорку, чтобы не подвергнуться упреку в смешении терминов. Поэтому подчеркиваем еще раз, что "романтизм" и "реализм" мы понимаем исключительно в смысле, установленном в предыдущих главах: для нас реализм и романтизм прежде всего и главным образом категории психологические. Поэтому ясно, что мы не противопоставляем реализм номинализму и обратно, что имеет место при понимании реализма как термина метафизического, и то в условном смысле. Крайней реалистической теорией в этом смысле признается, как известно, именно гегельян-

ство, приписывающее высшую и исключительную реальность общим идеям. Общему (против чего впоследствии так восстал Белинский), подобно тому как эта же система признается и крайним рационализмом. Выше мы держались обратной терминологии и всюду говорили об *идеалистах* тридцатых годов, хотя все они и держались теории реальности общих идей; точно так же, говоря о рационализме, мы противопоставляли его исключительно иррационализму и мистицизму. Иначе говоря, под реализмом, как философским термином, не психологического, а метафизического порядка, мы понимаем прежде всего признание реальности индивидуального, то есть не противопоставляем реализм номинализму, а, напротив, сближаем оба эти термина. В этом случае реализм, как понятие метафизическое, и реализм, как концепция психологическая, в нашей терминологии будут взаимно дополнять друг друга. Номинализму* мы противопоставляем идеализм, под которым понимаем прежде всего признание исключительной реальности за общими идеями: это — идеализм как термин метафизический; в этом смысле мы всюду выше говорили об идеалистах тридцатых годов. Идеализм как термин психологический и будет именно тем, что мы условились называть романтизмом, или, наоборот — романтизм как термин метафизический мы отождествляем с идеализмом.

Это разъяснение небходимо для того, чтобы избежать ошибочного смешения понятий: пользуясь именно указанной терминологией, мы говорили об идеализме, как о философском романтизме, и следили за постепенным переходом Белинского от романтизма к реализму. Мы видели, что прежде всего это был переход от романтизма к реализму, от одного психологического типа к другому: Белинский тяготел к земле, он был "весь земной", и стремление "за пределы предельного", вообще говоря, было чуждо его натуре. Во-вторых, это был переход от одной метафизической системы к другой: это был переход от идеализма к реализму, от признания реальности Общего к признанию реальности индивидуального.

Начало борьбы Белинского с идеей Общего мы проследили выше; теперь ясно, что это была борьба на почве философии и что Белинский первый в русской литературе пришел вполне сознательно к философскому индивидуализму. Далекий от антииндивидуалистических положений чистого идеализма, Белинский, однако, не впал в про-

тивоположную крайность, в ультраиндивидуализм номинализма и крайнего реализма; он желал синтезировать обе эти крайности и односторонности. "Общее выше частного, безусловное выше индивидуального, разум выше личности — это истина несомненная, против которой нечего сказать; но ведь общее выражается в частном, безусловное в индивидуальном, а разум в личности, и без частного, индивидуального и личного общее, безусловное и разумное есть только идеальная возможность, а не живая действительность" — так писал Белинский в 5 главе своих знаменитых статей о Пушкине (1844). И мысль эту он повторяет неоднократно. "Индивидуальность — призрак без общего; общее, в свою очередь, призрак без особного, индивидуального проявления ("Русская народная поэзия", 1841 г.); "общее без особного, индивидуального, действительно только в чистом мышлении, а в живой, видимой действительности оно — ...мертвая мечта" (письмо к Боткину, 8 сентября 1841 г.); "идея без явления, общее без обособления индивидуальности и личности суть призраки" ("Общий взгляд на народную поэзию", 1841—1848 г.): это основное положение философского индивидуализма Белинского, ставящее его далеко от антииндивидуализма крайнего номинализма.

Все сказанное выше о философском индивидуализме Белинского можно от слова и до слова повторить про его социологический индивидуализм периода 1841—1848 годов. "Для меня теперь *человеческая личность* выше истории, выше общества, выше человечества!" — слышали мы от Белинского его новое credo в момент разрыва с философским и социологическим антииндивидуализмом. Можно было думать, что Белинский ударится в противоположную крайность, чрезмерно возвысит личность и чрезмерно унизит общество, признает полную независимость первой от последнего. Однако этого не случилось. В период своего философского романтизма Белинский слишком сжился с "субстанциальным" пониманием идеи общества, чтобы прийти теперь к социологическому номинализму; он ясно сознавал, что в таком субстанциальном понимании идеи общества лежит зерно глубокой истины и что, даже откинув все "субстанциальные начала" (против которых Белинский был теперь "ожесточен", см. его письмо к Боткину, 8 сентября 1841 г.), все-таки необходимо сохранить в идее общества момент восполняющего ее значения для каждой индивидуальности.

Общество не ограничивает, а пополняет собою личность — эта основная тема статьи Белинского об "Очерках Бородинского сражения" целиком перешла и в последний период деятельности Белинского. Только в год резкого разрыва с былым антииндивидуализмом — мы знаем, что это был 1840 г., — Белинский одно время как будто не знал, на что опереть ту самую личность, которая для него стала выше общества и человечества, а потому и повисла беспомощно где-то в воздухе. Он жаловался тогда (в середине 1840 г.) Каткову на "ничтожество человеческой личности, столь похожей в общем на мыльный пузырь"; он никак не мог примирить в то время теоретической высоты личности с ее фактическим бессилием и признавался, что его "теперь всего поглотила идея *достоинства человеческой личности* и ее горькой участи — ужасное противоречие!" (см. письма к Боткину, 4 октября 1840 г. и 15 января 1841 г.). Но такое неопределенное состояние Белинского продолжалось недолго: он понял, что в "субстанциальных началах" социологии философского романтизма можно найти незыблемую истину, — и тотчас твердо поставил человеческую личность на пьедестал социализма.

XII

"Социальность... вот девиз мой!.." "Я теперь в новой крайности — это идея *социализма*, которая стала для меня идеею идей, бытием бытия"... (письмо к Боткину, 8 сент. 1841 г.): этими словами, как известно, окончательно определилось содержание последнего периода жизни Белинского и вместе с тем содержание сороковых годов (1841—1848 гг.). И в этом новом содержании прежде всего сказались старые шеллингианские, фихтеанские и гегельянские идеи об обществе, как некотором органическом целом.

Мы видели, что еще в первом своем произведении, в "Литературных мечтаниях", Белинский признал народы индивидуальностями человечества; статью об "Очерках Бородинского сражения" он начал с утверждения, что "народ есть личность, как отдельный человек"; и теперь, после 1841 года, Белинский продолжает стоять на этой же точке зрения, — например, в статье о "Русской народной поэзии" и в "Общем взгляде на народную поэзию и ее значение". Наконец, уже на закате жизни, в статье "Взгляд на русскую литературу 1846 г.", Белинский почти

буквально повторяет по этому вопросу слова своих первых статей: "что *личность* по отношению к идее *человека,* то *народность* в отношении к идее *человечества,* — заявляет он, — другими словами: народности суть личности человечества". Однако теперь в эти слова Белинский уже не вкладывает того "субстанциального" смысла, который они имели у него раньше, и в этом его главное отличие от соответственного славянофильского воззрения, как мы это увидим впоследствии. Тем не менее по-прежнему из этой мысли Белинский выводит принцип расширения человеческой личности на почве общества; мы уже сказали, что это было основным и бесповоротным завоеванием русской мысли тридцатых и сороковых годов.

"Во всем и везде личность одного пополняет собою личность другого и в свою очередь пополняется личностью другого", — заявляет Белинский, и тут же выясняет, что общество не есть только арифметическая сумма составляющих его индивидов, как это утверждает социологический номинализм; без этого общества человек еще не есть личность: "приготовивши в человеке личность в возможности, природа предоставила дальнейшее развитие этой личности уже другой, более высшей, более духовной сфере жизни: отселе человек должен был развиваться через сообщество с подобными себе" ("Общий взгляд на народную поэзию"). Признав таким образом, верными в основе идеи "субстанциальной" социологии, Белинский тем самым спас себя от крайнего социологического номинализма и ультраиндивидуализма; однако признавая верной в основе идею идеалистической философии об обществе, как восполнении личности, Белинский обосновывает теперь эту идею на реалистической почве *социальности.*

"*Действительность* — вот лозунг и последнее слово современного мира!" — восклицает Белинский, окончательно придя к реализму (см. статью "Речь о критике", 1842 г.). Но, конечно, действительность эта — не "пошлая действительность" фихтеанства и не гегельянская "разумная действительность", обратившаяся теперь для Белинского в действительность неразумную, в "гнусную рассейскую действительность" эпохи официального мещанства; теперь Белинский обосновывает действительность на идее социальности: "действительность возникает на почве, а почва всякой действительности — общество" (письмо к Боткину, 8 сентября 1841 г.). "Увы, друг мой,

— писал Белинский около того же времени, — без общества нет ни дружбы, ни любви, ни духовных интересов... Человечество есть абстрактная почва для развития души индивидуума, а мы все (Белинский имеет в виду идеалистов тридцатых годов) выросли из этой абстрактной почвы" (письмо к Боткину, 27 июня 1841 г.). Теперь с этой абстрактной почвы необходимо было перейти на почву действительности, от идеи человечества к идее народа и общества; здесь лежит зерно отрицательного отношения Белинского к "гуманическому космополитизму" — новый пункт, сближающий его со славянофилами, — хотя, конечно, общечеловеческие идеалы никогда не оставались чуждыми Белинскому (равно как и славянофилам): "Да будет проклята всякая народность, исключающая из себя человечность!" — горячо восклицает неистовый Виссарион.

Во всяком случае от "абстрактного" человечества Белинский пришел к "реальному" обществу, понимая эту реальность, конечно, не в смысле крайних органических теорий, а в том смысле, что только общество есть реальная почва для развития личности, что только взаимная связь личностей может способствовать восполнению каждой из них отдельно. Мы уже знаем, что это было реакцией Белинского теориям крайнего социологического номинализма и ультраиндивидуализма. Еще в середине 1840 года он писал Боткину: "Всякая индивидуальность есть столько же ложь, сколько и истина — человек ли то, народ ли, и, только ознакомляясь с другими индивидуальностями, они выходят из своей индивидуальной ограниченности" (13 июня 1840 г.). Ультраиндивидуализм, порывающий связи с обществом, в конце концов впадает в односторонность и ограниченность: "самобытное, не на почве действительности, не в сфере общества совершающееся развитие всегда доводит до уродства..." (1844).

В одной из последних своих статей — "Взгляд на русскую литературу 1846 года" — Белинский полно и подробно развивает эту же мысль о восполняющем значении общества для личности. "Личность человека есть исключение других личностей, — пишет Белинский, — и потому самому есть ограничение человеческой сущности; ни один человек, как бы ни велика была его гениальность, никогда не исчерпает самим собой не только всех сфер жизни, но даже и одной какой-нибудь ее стороны. Ни один человек не только не может заменить

самим собой всех людей, т. е. сделать их существование ненужным, но даже и ни одного человека... Все и каждый необходимы всем и каждому. На этом и основано единство и братство человеческого рода. Человек силен и обеспечен только в обществе". Но, подчеркивая таким образом свое полное несогласие с ультраиндивидуализмом, Белинский в то же самое время еще более опасался подавления личности обществом и теорий антииндивидуализма; вот почему он всегда так выставляет на первый план реальную личность, говорит о своей "фанатической любви к свободе и независимости человеческой личности", считает обаятельным мир древности за основу его жизни — "гордость личности, неприкосновенность личного достоинства". В одной из своих предсмертных статей Белинский решительно выражает мысль синтеза личности и общества, которая характерна для всего этого периода его жизни: "Личность вне народа есть призрак, — говорит он, — но и народ вне личности есть тоже призрак. Одно условливается другим. Народ — почва, хранящая жизненные соки всякого развития; личность — цвет и плод этой почвы" (рецензия на "Сельское Чтение"*, 1848).

XIII

Однако как перейти к живой действительности от всех этих теоретических построений? Путь в то время был только один, и Белинский пошел по этому пути — от теоретического признания социальности к *социализму*, к тому утопическому социализму, расцветом которого ознаменовались тридцатые и сороковые годы в Европе.

В Белинском, так же как несколько раньше его в молодых русских сен-симонистах (кружок Герцена и Огарева начала тридцатых годов), а несколько позднее его в петрашевцах, русская социалистическая мысль переживала период своего утопизма. Практические вопросы отходили на последний план, а если и ставились на очередь, то разрешение их было очень часто самым фантастическим; в этом отношении даже зачаточные социалистические воззрения Пестеля являются образцами вполне реальных построений. У Пестеля мы видели детально разработанный аграрный социализм, но об основах коммунистических теорий Пестель, разумеется, не имел в то время ни малейшего представления; у Белинского и русских социа-

листов сороковых годов мы не найдем тщательно выработанной ни аграрной, ни иной программы: они увлекались самыми основами социализма, одним ударом рассекавшего запутанный гордиев узел всех проклятых социальных вопросов. Фаланстер* Фурье или Икария* Кабэ были радикальным решением социального вопроса, во всяком случае более радикальным, чем "ager publicus"[1] Пестеля.

Но, кроме того, русские социалисты-утописты сороковых годов видели в социализме решение не только социальной, но и этической проблемы. В социализме Белинский видел возможность общества, "основанного на правде и доблести", при которой только и достижима "независимость человеческой личности". Начинается увлечение Белинского прежде всего Жорж Занд, а затем его знакомство с Леру, Кабэ, Сен-Симоном, Прудоном, Луи Бланом, Фурье и Марксом (интересно отметить также и знакомство его со Штирнером); из мыслителей особенно близки Белинскому стали Фейербах и Штраус; другими словами: путь, самостоятельно пройденный Белинским, привел его к крайним левым гегельянцам.

Из всего изложенного выше достаточно ясно, что в утопическом социализме Белинский увлекался не коммунистическими его идеалами, иногда носящими вполне антииндивидуалистическую окраску. Большинство типичных коммунистов в основу своих теорий клали необходимость совершенного подчинения личности обществу; сен-симонисты, с которыми в лице Анфантена и др. ближе всего был ознакомлен Белинский, регламентировали не только труд, но и все проявления индивидуальной жизни, начиная от свободы совести и кончая костюмом и прической. Ясно, как мог относиться Белинский, этот фанатик свободы человеческой личности, к подобным построениям. В утопическом социализме Белинский искал прежде всего полного решения сознанных им экономических противоречий, не останавливаясь на решениях половинчатых; минутами неистовый Виссарион готов был жертвовать несуществующие миллионы на устройство фаланстера или на осуществление утопий Кабэ (см. воспоминания Анненкова, Гончарова и др.), но в то же время нигде и никогда он не высказался за то подчинение личности обществу, на котором основаны многие из утопий социализма того времени.

---

[1] Общественная земля *(лат.)*.

Этическая основа, признание человека самоцелью были постоянным духовным имуществом Белинского, он оставался в социализме "этическим индивидуалистом": мы имеем на это, кроме первоисточников — произведений Белинского, — еще одно свидетельство, тем более ценное, что исходит оно от лица, враждебно относящегося к мировоззрению Белинского этой эпохи. "Я застал его страстным социалистом, и он прямо начал со мной с атеизма, — вспоминал впоследствии Достоевский. — Выше всего ценя разум, науку и реализм, он в то же время понимал глубже всех, что одни разум, наука и реализм могут создать лишь муравейник, а не социальную "гармонию", в которой бы можно было ужиться человеку. Он знал, что основа всему — начала нравственные. В новые нравственные основы социализма... он верил до безумия и безо всякой рефлексии; тут был один лишь восторг... Семейство, собственность, нравственную ответственность личности он отрицал радикально... Без сомнения, он понимал, что, отрицая нравственную ответственность личности, он тем самым отрицает и свободу ее; но он верил всем существом своим... что социализм не только не разрушает свободу личности, а, напротив, восстановляет ее в неслыханном величии, но на новых и уже адамантовых основаниях" ("Дневник писателя", 1873 г.).

Да, такова действительно была глубокая вера Белинского, сохранившего, вообще говоря, свой этический индивидуализм во всей его неприкосновенности до последних своих дней; он сумел уберечь его от резкого антииндивидуализма русского гегельянства, а теперь тем легче уберег от антииндивидуалистических тенденций западноевропейского коммунизма. В начале периода "социальности" он снова выставляет вперед принцип этического индивидуализма: "каждый человек — сам себе цель; назначение каждого человека — развить в себе все человеческое, общее и насладиться им" ("Русская народная поэзия"); в седьмой главе своих статей о Пушкине, написанной в эпоху апогея увлечения социализмом (1844), Белинский еще ярче формулирует тот же принцип этического индивидуализма: "Один из высочайших и священнейших принципов истинной нравственности заключается в религиозном уважении к человеческому достоинству во всяком человеке, без различия лица, прежде всего за то, что он — человек".

Таким образом, только ту часть утопического социализма мог принять Белинский, которая не становилась поперек дороги его этическому индивидуализму. Правда, и тут неистовый Виссарион иногда противоречил сам себе отдельными вспышками своего увлечения; иногда он высказывал такие крайние антииндивидуалистические мысли, от которых не отказался бы впоследствии и Шигалев, и Великий инквизитор Достоевского, основной мыслью которых была жертва одной частью человечества ради блага другой: ведь Шигалев лучшим решением социальной проблемы считает уничтожение девяти десятых человечества для счастья остальной одной десятой части. И подумать только, что не кто иной, как Белинский, впервые выразил эту уродливую мысль! "...Личность человеческая, — пишет он Боткину, — сделалась пунктом, на котором я боюсь сойти с ума. Я начинаю любить человечество по-маратовски: чтобы сделать счастливою малейшую часть его, я, кажется, огнем и мечом истребил бы остальную"... (28 июня 1841 г.). Кажется, трудно найти что-либо более противоположное основной мысли Белинского о безусловном значении человеческой личности, чем эту поистине шигалевскую теорию...

Белинский впал, таким образом, в ту же ошибку, которую сам же он совершенно правильно подчеркнул в пушкинском Алеко и в которой, как мы видели, выражалась раздвоенность Лермонтова, — в ошибку смешения социологического индивидуализма и этического антииндивидуализма. Правда, в Белинском это было только мимолетным облачком, не нарушившим стройности и яркости его мировоззрения; он глубоко понимал, что обычная теория прогресса, считающая целые поколения людей средством для счастливой жизни будущих поколений, есть та же "шигалевщина", то есть этический антииндивидуализм, только не в пространстве, а во времени (подобно тому как "шигалевщина" есть сведение теории прогресса к одному моменту, рассмотрение ее не во времени, а в пространстве).

И в то же самое время, когда Белинский в письме к Боткину высказывал свой маратовский проект решения социальной проблемы, эту "шигалевщину в пространстве", он прекрасно сознавал всю антииндивидуалистичность (этическую) обычной теории прогресса, эту "шигалевщину во времени". "Что мне в том, — пишет он тогда же и тому же Боткину, — что моим или твоим детям

будет хорошо, если мне скверно, и если не моя вина в том, что мне скверно?.." Действительно, плохое утешение в том, что через несколько поколений Филипп или Сидор будут жить в белой избе, в то время как из меня лопух будет расти (Базаров); это сознала впоследствии и интеллигенция конца шестидесятых годов, получившая название нигилистической, это сознал на четверть века раньше и Белинский. "Шигалевщина" во времени и в пространстве была ему одинаково противна, и маратовский проект был только временным колебанием его принципа этического индивидуализма. Мы скоро увидим, что в конце сороковых годов Герцен развил в стройную теорию взгляды Белинского на прогресс.

XIV

Таков был Белинский в период своего увлечения социализмом; мы видели, что "примат реальной личности" — основная черта этой эпохи; "что мне в том, что живет общее, когда страдает личность"? (письмо к Боткину, 8 сентября 1841 г.) — девиз этой эпохи. В последний год своей жизни Белинский, несомненно, разочаровался в утопическом социализме, он все время стремился обосновать свою "социальность" на более реальной почве, на почве реальных экономических отношений: многие указания на это можно найти в его предсмертных письмах (к Боткину, 6 февраля 1847 г.; к Кавелину, 22 ноября 1847 г.; к Анненкову, 15 февраля 1848 г. и др.). Социалисты, по мнению Белинского, выродились из фантазий гения Руссо; их воззрения на народ — утопизм и фантастика. К чему же теперь склонялся Белинский? Он как будто бы теперь ожидал спасения от буржуазии, полагая, что только нарождение этого класса в России может дать толчок "внутреннему процессу гражданского развития" последней; освобождение народа должно было совершиться через отдельных личностей этой самой буржуазии, ибо "где и когда народ освободил себя? Всегда и все делалось через личности...", (письмо к Анненкову); "развитие всегда и везде совершалось через личности" — повторяет он в рецензии на "Сельское Чтение" (1848).

Белинский, однако, дожил до великой социальной революции 1848 года и умер, с надеждою глядя на Запад. Он умер вовремя, так как ему не пришлось пережить тяжелые дни кровавого подавления этой революции той

самой буржуазией, на которую он возлагал все свои надежды в развитии социальной жизни России; он не пережил страшных дней июня месяца 1848 года, навсегда наложивших гнетущий отпечаток на душу Герцена и заставивших его с надеждою перенести взоры с Запада на Восток. Куда бы перенес свои надежды Белинский после этого кровавого конца утопического социализма и в то же время — окончательного нравственного падения буржуазии?

Гадать о том, что могло бы случиться, если бы и т. д., — весьма непроизводительный труд; но у нас есть некоторые, хотя и незначительные, данные, позволяющие предполагать, что Белинский, совершенно независимо от Герцена, пришел бы к тем же выводам, к каким пришел последний после 1848 года. Герцен начал с того, на чем смерть остановила Белинского. Мы отмечали выше, что последний был в некоторых своих взглядах близок к славянофильству, что сам и признавал вполне открыто, считаясь в то же время признанным вождем западников. В письме к Кавелину находим откровенное признание Белинского: "Вы обвиняете меня в славянофильстве, это не совсем неосновательно"; в статье "Взгляд на русскую литературу 1846 года" Белинский открыто и публично заявляет, что некоторые положения славянофильства (дело идет об индивидуальности народа) ему до известной степени симпатичны. Наконец, Кавелин рассказывал впоследствии, что "в Москве, в одном разговоре с Грановским, при котором я (Кавелин) присутствовал, Белинский даже выражал славянофильскую мысль, что Россия лучше сумеет разрешить социальный вопрос... чем Европа" (*Кавелин*. Собр. соч. Т. III. С. 1091). Но это, как увидим, не только славянофильская мысль, а и основная мысль "русского социализма" — *народничества* и его родоначальника — Герцена; это народничество было единственно возможным дальнейшим путем развития Белинского.

Однако не будем говорить о том, что могло бы случиться, а лучше закончим знакомство с деятельностью Белинского в сороковых годах рассмотрением его эстетических теорий, в которых он был таким ярким представителем теории искусства для искусства в период своего гегельянства. Теперь, конечно, он круто отвернулся от своей былой крайности и чуть было не ударился в крайность противоположную; по крайней мере, он был близок к ней. Он сознал, что в период своего гегельянства он

висел на волоске над болотом эстетизма: "Искусство задушило, было, меня", — пишет он Боткину (16 января 1841 г.); теперь он о Шиллере не может и думать, не задыхаясь от восторга, а к Гёте начинает чувствовать род ненависти; вообще у него "рождается какая-то враждебность против объективных созданий искусства" (30 декабря 1840 г. и 8 сентября 1841 г.).

И действительно, протест и реакция против былого эстетизма переходят у Белинского иногда в противоположную крайность: "Искусство — не господин, а раб: оно служит посторонним для него целям", — категорически заявляет Белинский (см. статью о "Тарантасе", 1845); эти посторонние цели, конечно, прежде всего — социальность. Но у Белинского это только случайная вспышка, такая же случайная, как и его "шигалевщина" в области этического индивидуализма; вообще же говоря, он резко осуждает и безжизненное "чистое искусство" ультраиндивидуализма, и тенденциозное искусство антииндивидуализма с его "готовыми идеями" и "благонамеренными тенденциями" (см. "Взгляд на русскую литературу 1848 года"). Правда, Белинский изредка мимоходом упоминает, что дух современной эпохи "решительно отрицает искусство для искусства, красоту для красоты" (см. "Речь о критике", 1842), но напрасно выводить отсюда то заключение — к сожалению, общераспространенное в настоящее время, — что будто бы Белинский в последнем периоде своей деятельности подчинял искусство идее общественной пользы. Ни в этике, ни в эстетике Белинский не был утилитаристом никогда, так что напрасно шестидесятники в этом отношении считали его своим родоначальником.

В той мысли, что искусство само себе цель, по мнению Белинского, "заключается значительная часть истины", но не вся истина — и мы знаем, что это является основным положением эстетического индивидуализма, равно далекого от крайностей и эстетизма, и тенденциозного искусства. В своей последней большой статье ("Взгляд на русскую литературу 1847 года") Белинский снова повторяет, что в мысли о самоцельности искусства "есть основание", но также есть и преувеличенность. "Без всякого сомнения" — заявляет он, — искусство прежде всего должно быть искусством, а потом уже оно может быть выражением духа и направления общества в известную эпоху": как видим, это очень далеко от мимолетного

заявления о том, что искусство — не господин, а раб. Итак, искусство *прежде всего* должно быть искусством, и с этой точки зрения заключается значительная доля истины в положении: цель искусства — искусство. Однако если мы остановимся на этом, то впадем в эстетизм; необходимо идти дальше, необходимо признать, что искусство глубоко связано с жизнью, а не оторвано от нее, что художник *прежде всего* — человек.

Это прекрасно понимал и Белинский. Он подчеркивал поэтому, что чистое искусство — миф, что его "никогда и нигде не бывало", — и это совершенно верно в том смысле, что никогда художник не может быть только художником, а не человеком; если же такие случаи и возможны, то этот вид искусства — чистый эстетизм — неизбежно и скоро подвергается вырождению, губит сам себя. Искусство создается жизнью, а не жизнь искусством; художник должен быть человеком, а не человек должен сокращаться до художника; художник должен жить в самой гуще жизни, должен, как эхо, отзываться на все звуки жизни, и только тогда его творчество достигнет глубины и высоты. Гёте, этот величайший представитель "искусства для искусства", и Шиллер, широчайшее воплощение человека в художнике, никогда не ставили искусству определенную цель и в то же время никогда не замыкались от жизни в художественном эстетизме. И Белинский ясно сознавал, что сами по себе ни красота, ни польза не составляют сути искусства; эстетизм и утилитаризм в искусстве — одинаковые односторонности; в этом основание эстетического индивидуализма последнего периода его жизни и деятельности.

XV

На этом мы окончим наше знакомство с Белинским, оставляя совершенно в стороне его роль как критика. Конечно, значение его в этой области было громадно; обладая тонким эстетическим чувством, верным и трезвым взглядом, способностью по первым, слабым проявлениям узнавать значительный талант, Белинский по праву заслужил наименование "великого критика земли русской"... Но, конечно, понимать его так, значило бы бесконечно ограничить действительное значение Белинского; определить Белинского словом "критик" — это все равно, что назвать Достоевского "романистом": это только случайная, внешняя форма их проявле-

ния. Бесспорно, Достоевский — "романист", но прежде всего он глубокий религиозный мыслитель; Белинский — критик, но прежде всего он творец этико-социологического мировоззрения.

Критиком он был поневоле, особенно в эпоху сороковых годов; он сознавал в себе способности и силы пламенного проповедника, трибуна. "Природа осудила меня лаять собакой и выть шакалом, а обстоятельства велят мне мурлыкать кошкою, вертеть хвостом по-лисьи" — это его собственное признание. Только в своих письмах Белинский был тем "неистовым Виссарионом", каким он был в жизни; письма Белинского — драгоценнейшие литературные документы тридцатых и сороковых годов минувшего века, и выше мы обильно пользовались ими для характеристики воззрений и этой эпохи, и самого Белинского. Одно из этих писем сыграло громадную роль в истории русского сознания; мы имеем в виду знаменитое письмо Белинского к Гоголю (из Зальцбрунна от 15 июля 1847 г.), являющееся уничтожающим ответом на "Выбранные места из переписки с друзьями" последнего.

Письмо это — оглушительная пощечина неистового Виссариона этическому мещанству Гоголя; оно слишком известно, чтобы нам надо было на нем останавливаться, достаточно указать на его громадное общественное значение в эпоху террора официального мещанства. По свидетельству И. Аксакова, письмо это учили наизусть в самой глухой провинции, его читали, переписывали и распространяли в сотнях списков; после эпохи декабристов и рукописной литературы двадцатых годов письмо Белинского к Гоголю стало первым "нелегальным" произведением, нашедшим массового читателя; оттого так и огромно практическое значение этого письма, с которым правительство вело безуспешную, но ожесточенную борьбу, карая за распространение его каторгой и даже приговаривая за прочтение его или за недонесение о его распространении — к смертной казни, как это было с некоторыми из петрашевцев, в том числе и с Достоевским.

Однако мы только вскользь касаемся этого значения Белинского, равно как и его значения в области чисто литературной. Глубоко важная для историка русской литературы деятельность Белинского как критика является для нас только эпизодом при изучении развития мысли русской интеллигенции тридцатых и сороковых годов;

для нас Белинский — главнейший представитель этой интеллигенции, жадно искавшей путей к истине, справедливости и красоте в течение тридцатых годов и нашедшей определенное решение в следующем десятилетии. Такова история русской интеллигенции; таковою была и история Белинского[1].

"Всякий рано или поздно попадает на свою полочку", — говаривал Белинский ("Воспоминания" Тургенева). Попала на свою полочку и русская мысль, мятежно рвавшаяся к истине целых долгих десять лет и в этих порывах описывавшая крутые "зигзаги развития", по выражению Белинского же. И эти зигзаги, эти мучительные искания делают русской интеллигенции тридцатых годов величайшую честь. Еще раз воспользуемся словами Белинского: "Чем глубже натура человека, тем глубже и падение, и его заблуждения, его противоречия и его отрицания, тем резче переходы от одного убеждения к другому..."

И прежде всего это приложимо к самому Белинскому. Нам не для чего, конечно, оправдывать переходы Белинского от одного убеждения к другому: если он и менял убеждения, то менял их, как копейку на рубль, по собственному его же сравнению (см. Гончаров, "Заметки о личности Белинского"); в них сказывалась только глубина его натуры, подобную которой по силе, красоте и непосредственности не часто создавала русская жизнь XIX века. Более чем про кого-нибудь из представителей русской интеллигенции, про Белинского можно сказать бессмертными словами: "Человек он был", — освещая этим его "прекрасную душу", его глубокий ум, его "великое сердце" и всю полноту его жизни.

Белинский умер 26 мая 1848 года. Он умер вовремя: начиналась мрачная эпоха террора официального мещанства... Для Белинского был уже приготовлен комендантом Петропавловской крепости "тепленький каземат", в котором, однако, Дуббельт желал его сгноить заживо, "яростно сожалея", что Белинский умер (*Кавелин*. Собр. соч.; III; 1094; *Герцен*, "Былое и думы"; II, 152). Смерть

---

[1] Дальнейшее развитие нашего взгляда на Белинского читатели найдут в наших комментариях к его юбилейному трехтомному собранию сочинений (1911), представляющих собою цельную *книгу о Белинском*, а также в книгах "Великие искания" (1912) и "Пушкин и Белинский" (1916).

избавила Белинского от этой участи, хотя и лишила его этим того тернового венка, который сделал бы его имя из великого святым. Но и без того это имя окружено для нас ярким ореолом борца и мученика за правду-истину и правду-справедливость. Понятно, за что возненавидели его палачи и прихвостни системы официального мещанства: они поняли, что Белинский — это знамя победы русской интеллигенции над темными, обезличивающими силами; что если в разгаре эпохи мещанства, в эпоху торжества адуевщины, безличия и пошлости русская интеллигенция могла выдвинуть из своей среды такого человека, как Белинский, то это предвещало собою близкую гибель мещанства от нарождающихся свежих и живых сил. И они были правы. Белинский был знаменем русской интеллигенции, и на знамени этом было написано: "сим победиши!"*

Глава XI

Западники и славянофилы

I

С половины тридцатых годов началась в среде русской интеллигенции та дифференциация, с которой мы отчасти познакомились выше; к началу следующего десятилетия она привела к "великому расколу", ознаменовавшему собой сороковые годы.

Время страстного и пристрастного отношения к славянофильству и западничеству уже давно миновало. Теперь, с порога двадцатого столетия, видно, какая глубокая проблема лежала в основе обоих направлений, — проблема, вскрытая отчасти Герценом и вполне — семидесятниками. Причина раскола лежала в коренном различии точек зрения на истину: к одной и той же проблеме западники и славянофилы подошли с двух различных сторон, так что и тем и другим была видна только одна сторона истины. Правда-справедливость и для тех, и для других была одна, но в определении правды-истины они не могли согласиться, так как видели ее с разных сторон; и, не придя к соглашению, они стали смотреть в разные стороны... Двуликий Янус* или двуглавый орел, две головы и одно сердце — вот яркий символ великого раскола русской интеллигенции в сороковые года. Нужно ли прибавлять, что проблема, расколовшая русскую интеллигенцию на две части, была проблема индивидуализма?

Нет надобности входить в подробности истории этого раскола и искать предшественников славянофильства еще в XVIII веке; достаточно указать на то, что толчком к зарождению славянофильской доктрины, несомненно, послужил все тот же 1825 год, с которого русская интеллигенция начинает новую главу своей истории. Кружок, собравшийся вокруг Веневитинова и сгруппировавшийся в 1826—1827 годах около "Московского Вестника" — мы говорили о нем в предыдущих главах, — сыграл в эволю-

ции славянофильства ту же роль, какую кружок Станкевича сыграл в развитии западничества. В течение всех тридцатых годов постепенно вырабатывались два параллельных мировоззрения, соединенные общим "философским романтизмом"; но в то время как в кружке будущих западников философский романтизм все более и более шел на убыль, в славянофильстве он, чем дальше, тем больше возрастал в своем значении, так что к началу сороковых годов *романтизм славянофильства* и *реализм западничества* стояли друг перед другом непримиримыми врагами. *Разница в психологических типах мышления* — вот первая трещина, положившая начало расколу в среде русской интеллигенции и сделавшая невозможным примирение на общей почве между деятелями западничества и славянофильства.

Однако, прежде чем говорить об этом расколе, мы хотим указать на одну общую идею, лежащую в основе и западничества, и славянофильства, идею, впервые проявляющуюся в истории русской общественной мысли и которой суждено было с этих пор стать центральной идеей развивающихся мировоззрений русской интеллигенции. Идея эта проявилась в яркой выпуклой постановке проблемы философии истории, в разработке вопроса о смысле исторического процесса вообще, о смысле и значении исторической жизни России в частности; здесь завязался узел вопроса об особом пути развития России — вопроса, который будет теперь неотступно стоять перед нами вплоть до самого начала XX столетия, который, как мы увидим, начиная с Герцена, был краеугольным камнем русского социализма — народничества. Уже у Белинского мы видели попутную разработку вопросов философии истории; но не Белинский является здесь главным представителем русской интеллигенции, а другой писатель, явившийся в этой области одновременно предтечей и западничества, и славянофильства. Мы говорим, конечно, о Чаадаеве, мировоззрения которого необходимо коснуться, прежде чем перейти к изучению великого раскола русской интеллигенции сороковых годов.

Чаадаев представляет из себя одно из необходимых звеньев преемственно развивающейся русской общественной мысли; но это его значение становится ясным только тогда, если взглянуть на его литературную деятельность именно с указанной выше точки зрения. Со всякой иной плоскости можно только или не понять, или неверно оценить значение Чаадаева; только обратив внимание на

центральный пункт его мировоззрения — на вопрос о цели исторического процесса, — мы поймем связь Чаадаева с дальнейшим развитием русской мысли: с западниками, славянофилами, и главным образом — с Герценом.

Но об этой связи идей Чаадаева с последующим речь будет впереди; теперь возвратимся несколько назад и взглянем на связь Чаадаева с предшествовавшими течениями русской общественной мысли. Связь эту нетрудно установить, если вспомнить, что в 1812 году Чаадаев был, одновременно с Пестелем, членом масонской ложи "Les amis reunis"[1], что в 1817—1819 годах он стоял в первых рядах либеральной молодежи того времени (ср. первое послание Пушкина "К Чаадаеву", 1818 г.), а немного позже был принят Якушкиным в число членов Союза Благоденствия. Но надо тут же прибавить, что все это — только чисто внешняя связь Чаадаева с поколением двадцатых годов. Большую часть декабристов захватило стремление к политической свободе, лучшие из них отдали свои силы разрешению социальной проблемы; идеалы же Чаадаева лежали в совершенно иной плоскости. Политика интересовала его только короткое время и мельком; к социальной реформе — освобождению крестьян — он всегда относился положительно, но ограничивался простым признанием необходимости упразднения крепостного права; сложные вопросы, привходящие в эту область, мало его интересовали.

Таким образом, Чаадаев не мог разделять идеалов ни Никиты Муравьева, ни Н. Тургенева, ни Пестеля; его интересовало другое: быть может, единственный из декабристов (если не считать Лунина) Чаадаев обратил главное внимание не на социально-политические, а на философско-исторические вопросы, ища решения их на религиозной почве. Эти философско-исторические запросы делают Чаадаева предшественником Герцена, а религиозная их обосновка роднит его с представителями мистицизма двадцатых годов. Об этом мистицизме Чаадаева речь будет ниже; теперь нам достаточно указать на то, что философско-исторические интересы Чаадаева выдвигали его в первые ряды русской интеллигенции той эпохи; он был во всяком случае одним из самых сильных умов своего времени. Достаточно вспомнить, что Шеллинг (познакомившийся с Чаадаевым во время заграничного путешествия последнего 1823—1826 гг.) отзывался о Ча-

---

[1] Объединенные друзья *(фр.)*.

адаеве как об одном из замечательнейших людей, каких он когда-либо встречал, и уж во всяком случае как о самом замечательном из всех известных ему русских. Насколько последнее справедливо — мы сейчас увидим, познакомившись с основными историко-философскими воззрениями Чаадаева.

Вернувшись из заграничного путешествия в Россию после декабрьского погрома и польских виселиц, Чаадаев не мог не задаться вопросом о смысле переживаемых событий, тем более что уже в Европе его, очевидно, занимали подобные мысли, взятые под более общим углом зрения. Каков вообще смысл исторического процесса, какова его цель? — вот вопрос, который стоял перед Чаадаевым и решение которого он пытался дать в своих "Письмах о философии истории", писавшихся им в течение ряда лет начиная с 1828 года. Первое из этих писем и есть знаменитое "Философическое письмо", напечатанное в 1836 году в "Телескопе" и повлекшее за собой высочайшее объявление Чаадаева сумасшедшим... И как раз в этом письме особенно, как и во всех них вообще, Чаадаев проявил всю силу своего строго логического ума. Не все мысли Чаадаева были самостоятельны и оригинальны, многое он заимствовал, как это уже давно доказано, от идеологов католической реакции: но все заимствованное он передумал и перестрадал, он привел все свои мысли в стройную систему, он имел свое цельное мировоззрение.

II

Основная мысль системы Чаадаева заключается в разрешении проблемы философии истории. Не всякий исторический процесс — такова эта основная мысль — может считаться прогрессом, а значит, претендовать на смысл и на телеологичность; и личности и народу недостаточно только "жить", чтобы иметь право на внимание со стороны; кому интересен процесс такой растительной жизни, не имеющей внутреннего смысла, не освещенной и не освященной одной всеобъемлющей идеей? Отчего нас интересует главным образом история западноевропейских стран, их последовательного и постепенного развития, а история громадного Китая оставляет нас вполне равнодушными или, в лучшем случае, возбуждает только внешнее любопытство? Отчего китайцы, владея задолго до европейцев тремя могущественней-

шими орудиями внешнего прогресса — печатным станком, компасом и порохом, — замерли на одной точке исторического пути?

На все это ответ один: сам по себе исторический процесс не есть еще прогресс, важна не внешняя история, а внутренняя идея; такой общей идеи не было у Китая, но она есть в Европе; это, конечно, идея христианства, делающая исторический процесс прогрессом и обращающая прогресс в процесс достижения царства Божия на земле. Христианство является проявлением руководительства Богом человеческого рода на его историческом пути; в то же время христианство является и той внутренней идеей, которая указывает цель и смысл и отдельной личности, и народам. Эта единая внутренняя идея должна проявиться в единой форме; такой формой явилось и является только католичество. Истинное христианство есть католичество, и католичество есть истинное христианство.

Но если так, то каково же положение России? Каков смысл ее исторического развития? Каков ее исторический путь? На все эти вопросы Чаадаев и отвечает в своем знаменитом "Философическом письме"; легко понять, каков был этот ответ с той общей точки зрения, на которой стоял Чаадаев и которую мы только что изложили. Конечно, Россия не Китай, Россия страна христианская; но ведь и Абиссиния тоже христианская страна, из чего, однако, вовсе не следует, что абиссинское христианство "воссоздаст тот порядок, который составляет конечное предназначение человечества". Существует только единый путь прогресса, путь западноевропейский, путь католицизма как единой формы христианства. Чаадаев, по совершенно верному замечанию его издателя, католического пастера и русского князя Гагарина, не мог допустить, "чтобы цивилизация не была единой, чтобы могла быть истинная цивилизация вне той, которая придала столько блеска народам Европы и которая опирается на христианство; он не мог допустить, чтобы совершенное христианство не было едино, как едина истина".

Поэтому нет никакого особого пути развития России, она должна идти по дороге западноевропейских стран. "Все европейские народы проходили эти столетия рука об руку, — заявляет сам Чаадаев в своем "Философическом письме", — и в настоящее время, несмотря на все случайные отклонения, они всегда будут идти по одной и той же дороге". Россия сбилась с этого пути. "Враждебные обстоятельства отстранили нас от общего движения, в кото-

ром общественная идея христианства развилась и приняла известные (т. е. католические) формы"; "...мы никогда не шли вместе с другими народами; мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человечества". Чаадаев надеется, что Россия еще вступит на общий европейский путь: "Нам надобно переначать для себя снова все воспитание человеческого рода... Конечно, велик этот путь, и, может быть, одно поколение людей не в состоянии совершить его"; во всяком случае, единственный путь прогресса России — путь западноевропейский; только на этом пути исторический процесс развития России будет прогрессом. До сих пор же Россия только жила растительной жизнью, ширилась, росла и развивалась только внешним образом, не одухотворенная внутренней идеей; ни смысла, ни цели не было в этом историческом развитии, ибо не всякий процесс есть прогресс.

Вообще прошлого у России нет; есть только ряд метаний, в тщетных поисках за какой-либо одухотворяющей идеей. "Мы идем по пути времен так странно, что каждый сделанный шаг исчезает для нас безвозвратно;... у нас нет развития собственного, самобытного, совершенствования логического. Старые идеи уничтожаются новыми, потому что последние не истекают из первых, а западают к нам Бог знает откуда; наши умы не бороздятся неизгладимыми следами последовательного движения идей, которые составляют их силу, потому что мы заимствуем идеи уже развитые. Мы растем, но не зреем; идем вперед, но по какому-то косвенному направлению, не ведущему к цели". Иными словами, мы подчинены какому-то необходимому, но не целесообразному историческому закону, мы эволюционируем, но не прогрессируем, — как сказал бы на месте Чаадаева Михайловский, — исторический процесс нашего развития не имеет ничего общего с прогрессом.

А потому у России нет не только прошлого, но и настоящего; у нее нет общества, нет интеллигенции как преемственно связанной группы, нет общей и преемственно развивающейся идеи. Чаадаев скорбит об этом "странном положении народа, по которому он не может остановить своей мысли ни на одном ряде идей, развивавшихся в обществе постепенно одна из другой"; он указывает на это отсутствие преемственности, как на характерную черту русского интеллигента: "У нас эта черта общая..." "В наших лучших головах есть что-то больше, чем неосновательность. Лучшие идеи, от недо-

статка связи и последовательности, как бесплодные призраки, цепенеют в нашем мозгу. Человек теряется, не находя средства придти в соотношение, связаться с тем, что ему предшествует и что последует".

Итак, ни прошлого, ни настоящего у России нет; есть ли у нее по крайней мере хоть будущее? Да, может быть, если только Россия перейдет на путь, общий всем европейским народам; пусть наши потомки воспользуются положительным примером Европы и отрицательным примером нас самих... А пока что — "мы жили, мы живем как великий урок для отдаленных потомств, которые воспользуются им непременно, но в настоящем времени, что бы ни говорили, мы составляем пробел в порядке разумения...".

III

Такова в самых общих чертах чаадаевская философия истории, такова схема, замечательная по силе и выдержанности мысли. Конечно, она имеет в настоящее время только чисто исторический интерес, но зато значение ее в истории русской общественной мысли поистине громадно. Центр тяжести этого значения лежит, как мы уже отмечали, в самой постановке проблемы философии истории; знакомство с этой постановкой вопроса позволяет нам подробнее остановиться на выяснении положения Чаадаева в истории русской интеллигенции.

Прежде всего становится совершенно ясным, что связь Чаадаева с декабризмом была вполне внешней. Чаадаев не видел в русском обществе той преемственной общей идеи, которая заключалась в стремлении к социальным реформам и политическому освобождению. К этой идее Чаадаев был глубоко равнодушен, и в этом отношении он стоит особняком среди русской интеллигенции; он не имеет ничего общего не только с революционным настроением, сродным русской интеллигенции, но даже с самым скромным, самым умеренным либерализмом. Невозможно поэтому объяснять "Философическое письмо" духом протеста Чаадаева против системы официального мещанства; понимать Чаадаева так — значило бы понимать его слишком плоско.

Несомненно, что отчасти на воззрениях Чаадаева сказалось влияние эпохи; надо вспомнить, что свое первое знаменитое письмо Чаадаев писал в 1828—1829 годах и что Герцен говорит, как "ужасны были первые годы,

следовавшие за 1825-м" (см. его "Du développement des idées révolutionnaires en Russie"[1]); имея в виду это, мы поймем, что эпоха официального мещанства могла повлиять на оценку Чаадаевым настоящего, на ту пессимистическую характеристику, которую он дал окружавшим его представителям русского "культурного" общества. Но и только; во всем остальном воззрения Чаадаева не зависят от окружающей его эпохи; они проходят равнодушно мимо социально-политической теории и практики, они находятся в совершенно иной, социально-философской плоскости. В этом Чаадаев является предшественником Герцена, как мы это еще увидим; но тут же надо отметить и резко разделяющую их друг от друга черту: чаадаевская философия истории обосновывалась на религиозной почве.

Философия истории совпадала у Чаадаева с историей религии; достаточно одного этого, чтобы сразу возник вопрос о мистицизме Чаадаева, вопрос, сравнительно недавно поставленный в русской литературе. Действительно, раз прогресс ведет нас к цели царства Божия на земле, раз человечество на своем пути непосредственно руководится Богом, то что же представляет собою такая философия истории, как не проявление чистейшего мистицизма? Вопрос о мистицизме Чаадаева кажется окончательно решенным, особенно когда мы узнаем, что Чаадаев был искренно верующим человеком, что христианский догмат воплощения и искупления принимался им всецело. И, однако, несмотря на все это, мы не можем назвать мировоззрение Чаадаева мистицизмом.

Читателю известна наша основная точка зрения на два противоположных психологических типа миросознания — реализм и романтизм. Мы указывали на то, что философский реализм проявляется в рационалистических формах; мы определяли также мистицизм как религиозный романтизм, понимая под романтизмом стремление и проникновение за пределы предельного. Стоя на таком понимании мистицизма, мы не можем причислить к нему знакомое уже нам мировоззрение Чаадаева.

Начать с того, что Чаадаев был типичнейшим рационалистом, будучи в этом отношении тесно связан и с декабристами, и с общим направлением мысли XVIII века. Два-три примера: Чаадаев глубоко убежден, что двигателем исторического процесса является только идея;

---

[1] "Развитие революционных идей в России" *(фр.)*.

в этом отношении он является сыном своего времени (даже сильно поотставшим от своего времени) и антиподом русских марксистов конца XIX столетия, с их теорией экономической выгоды как primi motoris[1] исторического процесса. "Выгоды всегда следовали за идеями, — категорически заявляет Чаадаев, — но никогда им не предшествовали. Мнения рождали выгоды, но выгоды никогда не рождали мнений". В другом месте своего "Философического письма" Чаадаев не менее решительно указывает на громадную роль личности в истории; сила личности оказывается пропорциональна силе мысли, носительницей которой является личность. "Массы находятся под влиянием особенного рода сил, — говорит Чаадаев, — развивающихся в избранных членах общества. Массы сами не думают; посреди них есть мыслители, которые думают за них, возбуждают собирательное разумение нации и заставляют ее двигаться. Между тем как небольшое число мыслит, остальное чувствует, и общее движение проявляется..." Таков у Чаадаева взгляд на значение интеллигенции, этого "собирательного разумения нации"; Чаадаев со своей рационалистической точки зрения впервые выставил здесь в зачаточном виде теорию критически мыслящих личностей, впоследствии развитую Лавровым.

Но все это между прочим; тут интересно главным образом ясное проявление чаадаевского рационализма. Допустим, однако, что такое указание не решает еще в отрицательную сторону вопроса о мистицизме Чаадаева, хотя с нашей точки зрения рационализм и мистицизм несовместимы друг с другом; мы делаем все-таки такое допущение, имея в виду, что "идея", двигающая, согласно Чаадаеву, прогресс, есть идея христианская, то есть по существу своему иррационалистическая. Но и такое допущение не приближает Чаадаева к мистицизму в нашем его понимании.

Дело в том, что иррациональное не тождественно с "мистическим". Действительно, всякий мистицизм иррационален, но далеко не всякий иррационализм мистичен; характерным примером немистического иррационализма может служить почти все историческое христианство, в том числе и христианство католической формы. В нем многое иррационально, сплошь иррациональна вся догматическая часть, но есть ли во всей этой сухой казен-

---

[1] Перводвигатель *(лат.)*.

щине хоть одно зерно мистицизма? Оно было когда-то, в далекую от нас эпоху средневековья, но чем дальше шло время, тем более и более былой религиозный романтизм подменялся мертвым и догматическим иррационализмом. Протестантизм окончательно порвал со всем иррациональным и обратился к слезливому и елейному пиетизму, с которым мы уже немного познакомились, говоря о Жуковском; католицизм же остался при старых внешних формах, за которыми уже не было живой души. И поскольку Чаадаев связал свое мировоззрение с идеалами "католической реакции", поскольку он исповедует псевдомистический официальный католицизм, постольку он типичный представитель псевдомистицизма, подобно тому, как его друзья декабристы были типичными представителями псевдоромантизма. Впоследствии, в тридцатых и сороковых годах, Чаадаев пытался найти точку опоры для своего иррационализма в шеллингианстве, в котором он искал спасения от сугубого рационализма Гегеля и его российских последователей (см. письмо Чаадаева к Шеллингу от 15 апреля 1842 г.); но эта попытка опереться на философский романтизм шеллингианства не мешала Чаадаеву оставаться религиозным псевдоромантиком, представителем псевдомистицизма. От реалистического берега Чаадаев отстал, а к романтическому не пристал; недаром он был одним из "лишних людей" своего времени, характерным признаком которых было, как мы уже знаем, раздвоение между романтизмом и реализмом.

IV

Итак, догматический иррационализм Чаадаева является характерным псевдомистицизмом; с этой точки зрения любопытно проследить за борьбой Чаадаева с позитивным решением вопросов философии истории и с переодеванием этих решений из позитивного в псевдомистический костюм. Дело идет о знакомой уже нам проблеме исторического процесса и прогресса; значительная часть второго и третьего из чаадаевских "Писем" посвящена разработке именно этой проблемы. Чаадаев восстает против позитивных теорий прогресса; он еще и еще раз подчеркивает, что не всякий исторический процесс есть прогресс.

"...Когда произносят великие слова о человеческом совершенствовании, о прогрессе человеческого разума, то

думают, что этим все сказано, все объяснено: говорят, что человек только и делал все время, что шел вперед". По мнению Чаадаева, это совершенно неверно; достаточно вспомнить неподвижность Китая или Индии: "это состояние неподвижности необходимо заканчивает собою всякий чисто человеческий прогресс". Только духовный, религиозный, христианско-католический прогресс по существу своему бесконечен; вообще же говоря, "прогресс человеческой природы никоим образом небеспределен, как это воображают; существует граница, которую он никогда не переходит".

Чаадаев не находит достаточно сильных слов для осуждения этой позитивной теории прогресса, этой "безрассудной системы механической способности к совершенствованию, столь очевидно отвергнутой опытом всех веков"; зато он признает "реальный принцип непрерывного движения вперед только в том обществе, членами которого мы являемся и которое сделано вовсе не человеческими руками...". Конечно, все это строго логично, но в то же время это является отсыланием от Понтия к Пилату, от позитивной теории прогресса к теории прогресса псевдомистической; обычная теории прогресса, эта "шигалевщина во времени" оставляется Чаадаевым во всей ее неприкосновенности. Более того, он сам в конце концов приходит к этой "шигалевщине", к этическому и социологическому антииндивидуализму.

Иначе, положим, и быть не могло; теория, заявляющая, что вся европейская история есть история религиозная, история водительства Богом одного народа (вся Европа для Чаадаева — это только один избранный народ, народ христианский, см. второе "Философическое письмо"), такая теория должна оправдывать и объяснять божественным произволением даже костры инквизиции и пытки палачей Филиппа II. Белинский, как помним, требовал от философии "Егора Федорыча" отчета "во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и проч. и проч."; Чаадаев отнесся бы только с усмешкой к такому требованию: для него человеческая личность — ничто, случайность.

Он вполне оправдывает те "ужасные истребления по приказанию Моисея", рассказами о которых переполнена вся Библия, все Второзаконие; более того, Чаадаев даже возмущается — как смела возмутиться такими избиениями пустая и нечестивая просветительная философия XVIII века!.. "Эта философия не понимала, — презрите-

льно замечает Чаадаев, — что человек, который был столь чудесным орудием в руке Провидения, наперсником всех Его тайн, мог действовать только как оно, только как природа; времена и поколения не могли иметь для него ни малейшего значения". Чаадаев не хочет понять, что дело здесь не в Моисее, а в самом Господе Боге, которому впоследствии Иван Карамазов почтительнейше возвратит билет для входа в мировую гармонию, не будучи в силах постигнуть необходимости безвинной человеческой муки ради какой-бы то ни было идеи... Для Чаадаева же целые поколения ничто перед божественной волей; тем более ничтожна для него отдельная человеческая личность.

Из всего предыдущего уже можно вывести предположение, что Чаадаев был близок к "органической теории общества", быть может, не без влияния шеллингианства; и действительно, он решительно заявляет, что "народы, хотя и являются существами сложными, на самом деле суть такие же моральные существа, как и отдельные индивидуумы" (письмо второе); он идет далее и с полным одобрением приводит мысль Паскаля о том, что "весь последовательный ряд людей есть не что иное, как один Человек, существующий вечно".

Ясно теперь, как Чаадаев может относиться к индивидууму, к человеческой личности: для него всякое "я" подлежит упразднению, начиная с собственного. "Между мною и истиною вечно становится что-то постороннее; и это постороннее — это я сам. Я сам от себя заслоняю истину. Одно, следовательно, средство открыть ее: отстранить свое *я*", — говорит Чаадаев. В другом месте он заявляет "с чувством истинного счастья", что человеческий ум "становится с некоторого времени еще безличнее, чем когда-либо...". "У человека нет другого назначения в этом мире, — продолжает Чаадаев, — как эта работа разрушения своего личного бытия и замена его бытием совершенно социальным и безличным" (письмо третье). За всю двухвековую историю русской общественной мысли никто не пошел дальше Чаадаева в подобном крайнем *этическом и социологическом антииндивидуализме*.

Уже одно это объясняет нам полное идейное одиночество Чаадаева среди современной ему русской интеллигенции, которая начиная с XVIII века медленно, но верно шла к принципам диаметрально противоположным. Мы видели, к чему пришел Белинский; мы увидим, что в славянофильстве и западничестве во главе угла

лежал этический и социологический индивидуализм; Чаадаев же со своими противоположными принципами поистине представлял собою с этой точки зрения какой-то "пробел в порядке разумения". С предыдущим развитием русской интеллигенции он был связан только внешним образом, и мы могли бы оставить его совершенно в стороне, изучая развитие русской общественной мысли, если бы он не был так тесно связан с последующим ее развитием. Мы уже указывали, что Чаадаев впервые выпукло и ярко поставил перед русской интеллигенцией проблему философии истории и ряд связанных с нею вопросов — о смысле исторического процесса, о пути развития России, о том, что такое прогресс; только с этой точки зрения понятна роль Чаадаева среди русской интеллигенции и его положение в истории русской общественной мысли; только с этой точки зрения понятно его значение как предшественника славянофилов, западников и Герцена.

Несколько ниже, когда мы в общих чертах познакомимся с великим расколом русской общественной мысли сороковых годов, мы убедимся, что Чаадаев не был ни западником, ни славянофилом, подобно тому как он не был ни реалистом, ни романтиком; но нет никакого сомнения, что он оказал большое влияние на построения славянофильской мысли самой постановкой проблем философии истории. Конечно, не Чаадаев толкнул славянофильство на путь религиозного романтизма, но все же сильное влияние его в этом отношении неоспоримо. Славянофилы, по справедливому замечанию П. Милюкова, "сами по себе уже были склонны приписывать религиозной идее первенствующую роль в развитии культуры; но Чаадаев едва ли не первый открыл им глаза на общую связь идей христианской исторической философии, а только в этой связи православная религиозная идея получала всемирно-историческое значение".

Разумеется, славянофилы шли не за Чаадаевым, а против Чаадаева, обращая свои взгляды не на католический Запад, а на православный Восток; но это не мешало общности точки их исхода, что, в свою, очередь не мешало славянофилам и Чаадаеву быть идейными врагами: с одной стороны, сам Чаадаев вполне определенно заявлял себя врагом славянофильства, с другой стороны, сам же он указывает в своей "Апологии сумасшедшего" на тот крик и шум, который подняли люди идейно близкие к славянофильству после появления в печати "Фило-

софического письма". Но не будучи славянофилом, Чаадаев в то же время был еще более далек от западничества; называть Чаадаева западником — значит впадать в ошибку quaternio terminorum[1] и придавать слову "западник" два совершенно различных значения. "Западничество" — вполне определенное мировоззрение эпохи сороковых годов, которое мы еще охарактеризуем на ближайших страницах; но во всяком случае ясно, что оно не имеет ничего общего с западничеством Чаадаева, то есть его верой в Запад, как хранителя католических преданий и религиозного прогресса.

V

Но если Чаадаев не был ни западником, ни славянофилом, то все же несомненно, что в общем он был ближе по духу к славянофильству, чем к западничеству: реалистическое и отчасти социалистическое западничество не могло иметь точек соприкосновения с мировоззрением Чаадаева, за исключением только одинаково отрицательного отношения к окружающей российской действительности. Со славянофильством же у Чаадаева могли еще быть общие философско-исторические взгляды — хотя бы, например, по вопросу о пути развития России.

Необходимо отметить эволюцию воззрений Чаадаева именно в этом вопросе. Мы видели, каковы были в этой области взгляды Чаадаева в эпоху написания "Философических писем", то есть в 1827—1830 годах: существует только единый общеевропейский путь прогресса, как единая западноевропейская христианская культура, пока Россия не вступит на этот общий путь, она будет представлять собою пробел в порядке разумения... Впоследствии Чаадаев мало-помалу изменил этому своему основному положению и отказался от мысли сводить на нет тысячелетнюю историю жизни многомиллионного народа только потому, что она не укладывается в схемы той или иной философии истории; он пришел к признанию смысла исторической жизни России и находил этот смысл в исторической миссии России быть спасительницей Запада: в прошедшем Россия раз уже спасла Европу в XIII—XIV века, и в будущем она ее спасет от социаль-

---

[1] Учетверение терминов *(лат.)*; логическая ошибка, заключающаяся в увеличении терминов в силлогизме. — *Ред.*

ного разложения. Славянофилы пришли к этой же мысли, но толковали ее в националистическом смысле, в то время как Чаадаев развивал ее в духе космополитизма, требуя "всечеловечности", так что и здесь он был непримиримейшим врагом славянофильства.

Во всяком случае уже в самом начале тридцатых годов он пришел к мысли о возможности *особого пути развития России;* по крайней мере, в середине 1833 года в своем любопытном письме к Николаю I Чаадаев высказывал свое глубокое убеждение, что "Россия развилась совершенно иначе (чем Европа), и у нее есть специальное назначение, которое она должна выполнить в мире;... русская нация, великая и сильная, должна, как мне кажется, не заимствовать от других народов их деятельность, а заставить их принять свою...". В этих словах, однако, нет ничего общего с националистическими тенденциями славянофильства, наоборот, эту тенденцию Чаадаев считает "истинным бедствием" и говорит, что ему грустно видеть, что "в тот момент, когда все народы сближаются, когда все местные и географические особенности стушевываются — мы погружаемся в себя и обращаемся к колокольне своего прихода. Вы знаете, — продолжает он в этом письме (1834 г.) к А. И. Тургеневу, — что, по моему мнению, России суждена великая духовная будущность: *она должна разрешить некогда все вопросы, о которых спорит Европа"* (курсив наш). И Чаадаев думает, что славянофильские тенденции стоят поперек дороги такому разрешению вопроса: "Если эти тенденции не прекратятся, мне придется проститься с моими надеждами..."

Но где же лежит возможность для России разрешить те проклятые вопросы, с которыми не может справиться Запад? Зерно этой возможности лежит в том факте, что Россия может воспользоваться последними плодами европейского просвещения, принять его положительные стороны и отбросить отрицательные: "Я думаю, что *мы пришли после других, чтобы сделать лучше их,* избегнуть их ошибок, заблуждений и суеверий", — заявляет Чаадаев в своей "Апологии сумасшедшего" (1837; курсив наш).

В двух подчеркнутых нами положениях Чаадаев предвосхитил основные положения не славянофильства, а *народничества,* а значит, был предшественником — мы в этом еще убедимся — гениального родоначальника народничества, Герцена. России суждено разрешить социальные проблемы Запада; ей возможно это сделать потому, что чем она моложе по историческому возрасту,

тем она богаче историческим опытом — такова была, как мы увидим, глубокая вера народничества; чем мы моложе Европы, тем мы старше ее, говорил впоследствии Михайловский. Первым выразителем этих идей и ближайшим предшественником Герцена является, как видим, Чаадаев, пришедший в конце концов к глубокому убеждению, что "мы призваны решить большую часть проблем социального строя, завершить большую часть идей, возникших в старом обществе, ответить на самые важные вопросы, занимающие человечество" ("Апология сумасшедшего").

К таким взглядам пришел в тридцатых годах Чаадаев — как раз в ту эпоху, когда лучшая часть русской интеллигенции совершенно не интересовалась вопросами социальной философии, а увлекалась спором об искусстве как отражении абсолютного в конечном, о жизни в духе и т. п. Чаадаев оказался пионером нового пути русской мысли, и в этом отношении значение его в истории русской общественной мысли поистине громадно. Постоянно проповедуя свои теории в московских интеллигентских кружках тридцатых и сороковых годов, Чаадаев первый возбудил в широких кругах русской интеллигенции проблему философии истории; под положительным и отрицательным давлением его воззрений родилось и выросло славянофильство. Спор между Кавелиным и Самариным (в 1847 г.) по вопросу о философии русской истории — мы скоро познакомимся с этим замечательным эпизодом истории русской общественной мысли — был, по существу дела, разработкой вопроса, еще двадцатью годами ранее в упор поставленного Чаадаевым. Наконец, знаменитая книга Герцена "С того берега" была только гениальным решением вопросов, впервые поставленных Чаадаевым, который может по справедливости считаться предтечей и предшественником Герцена[1].

Оговоримся, впрочем, что по существу воззрений Чаадаев и Герцен представляют собою два полюса русской мысли. Мы увидим, что чаадаевская вера в самодержавно-папистский, католический Запад заменилась у Герцена верою в самоуправляющийся общинный Восток; крайний

---

[1] Полное подтверждение такого взгляда мы находим в одном из писем самого Герцена (опубликованных в 1917 г.). Посылая московским друзьям в 1849 году только что вышедшую свою книгу "Vom andern Ufer" ["С другого берега" *(нем.)*], Герцен пишет: "Покажите Петру Яковлевичу (Чаадаеву), что написано об нем; он скажет: да, я его формировал, мой ставленник..."

социологический и этический антииндивидуализм первого заменился ярким социологическим и этическим индивидуализмом второго; чаадаевское признание христианского исторического процесса прогрессом уступает у Герцена место совершенному отрицанию целесообразности прогресса; абстрактное "человечество" Чаадаева обращается в реальный "народ" у Герцена и т.д. и т. д. Тут все противоположно, за исключением общности вопросов, разно решаемых Чаадаевым и Герценом, но одинаково интересующих их.

VI

Кончаем наше знакомство с Чаадаевым, но не с его основными проблемами, которые теперь будут встречаться нам на каждом шагу истории русской общественной мысли. Переходя к знакомству со славянофильством и западничеством, мы хотим сразу указать на пункт их коренного расхождения друг с другом; этот пункт явился бы для нас как deus ex machina[1], если бы мы не были знакомы с воззрениями Чаадаева, и он заключается со стороны славянофильства в приписывании православно-христианской идее всего того, что Чаадаев приписывал идее католической.

Славянофильство вывернуло наизнанку мировоззрение Чаадаева; против его плюсов оно почти везде поставило минусы и наоборот. Перечтите все то, что мы говорили выше о философии истории Чаадаева, но везде вместо "Россия" читайте "Европа", вместо "католичество" ставьте "православие" и обратно — и вы получите в грубом виде схему славянофильства. Резкое отрицание Чаадаевым нашего прошлого заменилось у славянофилов не менее крайней идеализацией этого прошлого; всемирно-историческое значение католичества заменилось признанием всемирно-исторического значения православия; мысль Чаадаева о том, что исторический процесс жизни России не был прогрессом, уступила у славянофилов свое место положению, что именно только путь развития России и был истинным прогрессом.

Западничество, как известно, заняло противоположные позиции, одинаково отрицая построения и славянофильства и Чаадаева; оно не идеализировало нашего прошлого, но и не отрицало его, а старалось (в лице

[1] Бог из машины *(лат.)*.

Кавелина) объяснить его со строго реалистической точки зрения; западничество одинаково не признавало всемирно-исторического значения ни за католицизмом, ни за православием и вообще считало христианство социальной силой только в далеком прошлом; оно считало прогрессом историческое развитие и России и Европы, причем подчеркивало, насколько мы отстали на пути этого развития.

Однако на этих пунктах расхождения западничества со славянофильством мы не будем долго останавливаться, так как корень этого расхождения лежит гораздо глубже. Мы уже указывали, что славянофильство и западничество раскалываются прежде всего по различным психологическим типам миропонимания. Западничество было *реалистично*, в том смысле этого слова, который мы ему придавали всюду выше; гегельянство было для Белинского поворотным пунктом к реализму, а для большинства западников, кроме того, и к рационализму. Славянофильство, наоборот, было *романтично*, в указывавшемся нами ранее смысле; оно начало с упорного противодействия русскому гегельянству и основывалось на шеллингианстве как на системе гениальной философской романтики.

Примирения на этой почве, конечно, быть не могло. Еще в 1839 году Иван Киреевский резко восстал против западноевропейского рационализма в своем "Обозрении современной литературы"; Западной Европе он противопоставлял Россию, с ее "православно-словенским" мировоззрением; впоследствии он пытался создать систему религиозного романтизма в своей статье в "Московском Сборнике" (1852 г.)*. Таким образом, не только романтизм, но и религиозный романтизм (то есть мистицизм) был присущ славянофильству; в этом отношении славянофилы начинают собою новое течение русской общественной мысли, идущее через Достоевского и Вл. Соловьева к мистикам начала XX столетия. Главные этапы этого пути русской мысли мы еще будем отмечать в дальнейшем, но бóльшее внимание сосредоточим на другом, реалистическом течении, идущем от западничества через народничество к реалистическим системам наших дней; это течение сыграло несомненно более важную роль в истории русской общественной мысли.

Но кроме расхождения по психологическим типам миропонимания славянофильство и западничество расходились еще — и, казалось, расходились диаметрально

— в постановке и решении той проблемы, изучение которой является нашей ариадниной нитью, — проблемы индивидуализма. Мы сейчас увидим, как славянофильство боролось с воображаемым социологическим ультраиндивидуализмом западников, а западничество — с не менее воображаемым этическим антииндивидуализмом славянофилов. Обратимся для этого к идее "нации" и "народа", которая послужила оселком спора западничества и славянофильства.

Идее "национальности" славянофилы придавали то "субстанциональное" значение, которое она имела в тридцатых годах и среди западников; и на тех и на других сказалось влияние шеллингианства, но в славянофильстве оно осложнилось еще религиозными верованиями. К началу сороковых годов западники отказались от своих былых взглядов на "субстанциальность" идеи общества, в то время как славянофилы еще более укрепили эту идею на религиозной почве. Однако часть западников от отрицания "субстанциальности" идеи общества и его органического строения перешла в крайность социологического номинализма, а исходя отсюда — и далее, к "гуманическому космополитизму" в вопросе о национальности. Но мы уже подчеркивали, что признанные вожди западничества никогда не стояли на такой точке зрения: Белинский, при всем своем ярком социологическом индивидуализме последнего периода своей деятельности, не один раз отмечал свое несогласие с теорией социологического номинализма и заявлял, что "скорее готов перейти на сторону славянофилов, нежели оставаться на стороне гуманических космополитов...". Славянофилы резко нападали на теорию социологического номинализма — и в этом отношении были вполне правы; но зато они были вполне не правы, когда упрекали всех западников в исповедании этой теории: социологический индивидуализм западников славянофилы отождествляли с крайним социологическим номинализмом, не обращая внимания на то, что в западничестве социологический примат личности соединялся с признанием восполняющего, а не ограничивающего значения общества для личности.

Точно такую же ошибку совершало славянофильство в борьбе с кажущимся "гуманическим космополитизмом" западников, в котором оно видело прямое наследие реформы Петра: для позднейших эпигонов западничества космополитизм в его самых крайних формах действительно был непререкаемой истиной, но мы только что

видели, как к нему относился не кто другой, как Белинский. Впрочем, славянофильство признавало космополитизм, считая его переходной ступенью к более высоким формам политического самосознания. В интересной диссертации К. Аксакова ("Ломоносов в истории русской литературы и русского языка", 1841 г.), написанной еще в конце тридцатых годов и под гегелевским влиянием, проводится между прочим та мысль, что истинный национализм есть синтез исключительной национальности до XVIII века с настолько же исключительным космополитизмом после Петра.

"Из национального определения, — говорит К. Аксаков, — где каждый имеет постольку значения, поскольку он нация, человек вырывается, исторгает себя, отрицает особность — национальность ("особность" Аксакова есть, очевидно, гегелевская Besonderheit) и является как единичность, как *индивидуум* и вместе с тем как человек вообще..." Это теоретическое разделение "реальной личности" и "абстрактного человека" характерно для русских философских романтиков вообще и для славянофилов в особенности, как мы это увидим далее; и К. Аксаков вполне признает положительное значение реальной личности; "только с индивидуумом или с значением индивидуума (как индивидуума) возможно в народе общее человеческое значение". Но это только промежуточная ступень; дальнейшую связь между личностью и обществом, нацией, народом — К. Аксаков не различает этих понятий — он выясняет в следующих положениях, пропитанных духом гегельянства: "Индивидуум, отрицая национальность, необходимо полагает ее себе, как момент, ею условливается. Период исключительный национальности проходит, индивидуум освобождается, и в то же время освобождается человек вообще; но национальность, как необходимый момент, не теряет своего места... Отсюда выходит индивидуум освобождающий и являющий в себе общее, но — как индивидуум такого-то народа" (Собр. соч. *К. Аксакова*, т. II, с. 25—27, 45—46, 68—71 и др.).

Мы видим, что это почти буквально то самое, что в это же время, теми же словами и пользуясь тем же источником говорил Белинский; это же самое требование синтеза выражал и И. Киреевский в отмеченных выше статьях 1839—1840 годов. Однако не прошло после этого и двух лет, как славянофилы решительно порвали с гегельянством и вместо синтеза стали требовать нацио-

нальной исключительности. Мы скоро увидим, что в своей вражде к социологическому номинализму они доходили до антииндивидуализма; так и в своей вражде к космополитизму они доходили до крайнего национализма (конечно, не в нынешнем запачканном его значении).

Здесь надо мимоходом отметить одну весьма существенную ошибку славянофильства. Только что мы отметили у К. Аксакова весьма характерное для славянофилов вполне ясное разделение понятий "реальной личности" и "абстрактного человека"; тем более странно, что после этого они могли впасть в ошибку смешения понятий *нации* и *народа,* — ошибку, исправленную только Герценом, Чернышевским и семидесятниками. "Национальность" и "народность" в устах славянофилов были синонимами, что отчасти и допустимо; отсюда они перенесли синонимичность и в понятия народа и нации. Что такое народ и что такое нация? "Русский народ", "русская нация" — можно ли между ними поставить знак тождества? "Нация" — географический, этнографический или социологический термин? Чем ограничивается "народ" — сословными ли пределами, или общественными классами, или, быть может, он, подобно "интеллигенции", внеклассов и бессословен? Перед славянофильством только неясно рисовались подобного рода вопросы; их пытались они разрешить разграничением понятий Земли и Государства, о чем еще будет речь ниже. Во всяком случае основная ошибка славянофильства — отождествление нации и народа — не могла быть исправлена определением понятий государства и общества; к чему привела на практике теоретическая ошибка славянофильства — это ясно показали только семидесятники во главе с Михайловским.

VII

Возвращаемся, однако, к главным пунктам расхождения славянофильства и западничества. На почве коренного различия психологических типов мышления родилась вражда славянофилов к социологическому номинализму западников, якобы тожественному крайнему социологическому ультраиндивидуализму и к их космополитизму, якобы вполне презирающему национальность и самобытность; на этой же почве возросло убеждение западников в крайнем антииндивидуализме их противников, в их подчинении личности обществу. И в том

и в другом была, однако, только незначительная доля истины, в чем мы без труда убедимся, обратившись к тем фактам, на которых и славянофилы и западники строили взаимные обвинения.

К концу сороковых годов, когда великий раскол в среде русской интеллигенции стал уже свершившимся фактом, когда уже и славянофилы и западники вполне определили свое взаимное положение — между ними загорелся спор на специальную историческую тему, быстро сведшийся к общим вопросам и положениям. Выше мы уже упоминали об этом споре и указывали, что спор этот о философии русской истории решал вопрос, за двадцать лет до того поставленный Чаадаевым. Дело началось с теории родового быта, впервые формулированной С. Соловьевым. Славянофилы, вырабатывавшие в то время свою теорию Земли и Государства, основывались на только что "открытой" ими общине, в которой и видели положительные стороны; западники, наоборот, искали положительных сторон в устройстве государственной власти славян, чему и отвечала теория родового быта, предложенная Соловьевым. С этой чисто специальной почвы вопрос быстро сошел на общую и стал животрепещущим после появления знаменитой статьи выдающегося представителя младшего поколения западников, Кавелина.

Статья Кавелина "Взгляд на юридический быт древней России" появилась в 1847 году; в ней мы встречаем первую в русской литературе попытку определить содержание русской истории как развитие личного начала. Это было первое историческое proffession de foi[1], высказанное западничеством и освещающее вопрос о личности и обществе с точки зрения, диаметрально противоположной славянофильской. Славянофильство укрепилось на идее о "субстанциальности" общества, для него история была проявлением абсолютного духа в народе; конечно, ничего подобного не могло признавать и не признавало западничество, лучший пример чего мы видели на Белинском, в последнем периоде его деятельности. Поэтому и Кавелин хотел объяснить историю реальными стремлениями личности и народов.

В древнейшие, но во всяком случае не доисторические времена, говорит он, русские славяне имели исключительно родственный быт, так что племя это образовалось

---

[1] Исповедание веры *(фр.)*.

"*исключительно* одним путем *нарождения*"; внутренняя история славянства "была постепенным развитием исключительно кровного, родственного быта". Развитие это стало на новую дорогу около IX—XI веков, со времени появления христианства, благодаря которому внутренний мир человека мог получить преобладание над внешним; "...тогда и человеческая *личность* должна была получить великое, святое значение, которого прежде не имела... (потому что) в древности *человек как человек* ничего не значил". Мысль о "безусловном достоинстве *человека и человеческой личности"* (курсив везде Кавелина) стала прививаться одновременно с появлением христианства. До IX—XI веков у русско-славянских племен "начала личности.... не существовало", а между тем "личность, сознающая сама по себе свое бесконечное, безусловное достоинство, — есть необходимое условие всякого развития народа". Таким образом, и дальнейшая эволюция родового быта, и внутреннее содержание истории России должны были состоять в развитии начала личности: "степени развития начала личности... определяют периоды и эпохи русской истории" (в этом *основная мысль* статьи Кавелина). Но прежде чем развивать личность, предстояло создать ее.

Создание это происходило постепенно, параллельно с распадением родового быта и параллельно с возникновением, а потом и разложением *общины* (к эпохе написания статьи Кавелина это понятие было уже достаточно обработано славянофилами). Земля некогда была собственностью родового союза, каждый из членов которого получал свою долю от общего родоначальника, а потому и начальника, патриарха рода. В дальнейшей борьбе *рода* с *семьей,* начала общего с индивидуальным, заключается причина распадения родового быта; ряд родственных семей образует общину. Мало-помалу особность семей в общине возрастает, единство общин ослабевает, общины вступают в период разложения, что и служит причиной призвания варягов. К этому времени (IX—XI вв.) семьи разрастаются в роды, общинный быт разрастается в государственный и от Ярослава до Калиты мы имеем перед собою разложение родового начала началом семейственным (по которому отцу наследует сын, а не брат). Победа семейственного начала над родовым — "важный шаг вперед в развитии личности". Семья победила род; для того, чтобы *личность* могла теперь

появиться на исторической арене, осталось только, чтобы и семья была побеждена и освободила из себя личность.

Первое начало развития личности — это усиление Москвы, начавшаяся централизация; московские князья начинают освобождать личность от давления семьи, они подготовляют почву для окончательного раскрепощения личности. Иоанн Грозный вел последнюю борьбу с представителями родового начала — с уделами, с местничеством и т. д.; все это сознательно делалось для усиления государства, и в то же время бессознательно — для освобождения *личности*. Наконец, то, что начал Иоанн Грозный, — довершил Петр Великий. После крушения терроризма эпохи Грозного и неурядиц эпохи междуцарствия индивидуальное начало обрисовалось достаточно определенно только в XVII столетии. Идея *личности* была уже выработана, раскрепощена из-под ига рода и семьи; личность была создана, ей надо было развиваться. Явился Петр Великий, и только в нем "личность на русской почве вступила в свои безусловные права, отрешилась от непосредственных, природных, исключительно национальных определений, победила их и подчинила себе... Вся частная жизнь Петра, вся его государственная деятельность есть первая фаза осуществления начала личности в русской истории"[1].

Такова в общих чертах замечательная статья Кавелина. Нам не для чего подвергать ее критике с точки зрения современных исторических теорий; можно сказать, что *в общих чертах* многое из положений Кавелина может быть принято и в настоящее время. Правда, современная наука отрицает позднее развитие родового быта (maximum его развития, по Соловьеву, около IX века) и отодвигает его в доисторическое время; но зато семья действительно признается тем индивидуалистическим ферментом разложения, от которого распался род. Общинная собственность считается первой стадией, за которой, при разложении рода, последовала и вторая стадия — собственность индивидуальная; но зато не община считается производной функцией семьи, а обратно. Затем, современная социология, обращающая главное внимание на дифференцирование классов, не может принять центром содержания истории развитие личности; так, например, реформа Петра Великого выдвинула вперед прежде всего, разумеется, не личность, а *общественные классы:* боярство распадалось, дворянство нарождалось

---

[1] Собр. соч. *Кавелина*; т. I, с. 1—58.

— тогда явился Петр. Но зато, конечно, его реформа, выдвинув общественные классы, этим самым дала возможность и развитию личности, а прежде всего — человека.

Принимая с такими главными ограничениями теорию Кавелина, мы должны прежде всего подчеркнуть одно обстоятельство, которое действительно заслуживает большого внимания. Это — спутанность понятий *личности* и *человека,* то есть, другими словами, понятия этического с социологическим; оба эти слова употребляются им совершенно безразлично, как синонимы. Первое внимание на это обратили славянофилы в лице Самарина, завязавшего с Кавелиным оживленную полемику. Мы коснемся этой полемики, но сперва укажем на то, что и у Кавелина видны попытки разграничить эти отнюдь не синонимичные понятия; иногда он их даже противопоставляет, указывая на то, что в Европе к XVIII веку начало *личности* было развито до крайних пределов, а *человек* только еще начинал борьбу за свои права, в то время как в России при Петре Великом *личность* создалась одновременно с выступлением на сцену *человека*. Конечно, это очень грубая историческая схема, но все-таки в ней различаются понятия человека и личности. Но немного дальше Кавелин уже забывает такое разграничение и опять употребляет эти слова безразлично, как мы это видели на предыдущих страницах.

VIII

Самарин отвечал на все эти теории Кавелина и западников подробной статьей "О мнениях "Современника" исторических и литературных" ("Москвитянин"*, 1847 г., № 2). В христианстве, говорит Самарин, вслед за *освобождением* личности идет и *самоотречение* ее, на чем и зиждется христианская община. Идея личности, вне самоотречения, есть начало западное; развитие его создало на Западе ряд однородных явлений: "В сфере государства — различные виды искусственной ассоциации, коей теория изложена в Contrat social[1] Руссо; в сфере религии — протестантизм; в сфере искусства — романтизм". Но все эти начала германской жизни, равно как и элементы романского мира — макиавеллизм, католицизм и классицизм, — Самарин не считает хотя бы

[1] Общественный договор *(фр.)*.

приблизительным решением вопроса о личности, обществе.

Начало личности развилось в Европе с необычайной силой — особенно в XVIII веке, — но оно не могло не потерпеть полного фиаско; тем более, с точки зрения Самарина, странно, что в середине XIX века такое преклонение пред личностью возможно среди русской интеллигенции. Во всяком случае это типичный анахронизм: западники громко провозглашают примат личности над обществом как раз в то самое время, когда в Европе повсюду "на разных тонах повторяется одна тема: скорбное признание несостоятельности человеческой личности и бессилия так называемого индивидуализма...".

Здесь очевиден намек на Луи Блана, а может быть, сказывается и влияние его, — мы помним, что зависимость славянофильства от социализма отмечал еще Белинский — тем более что определение индивидуализма Самарин целиком заимствует от Луи Блана: "le principe de l'individualisme est celui qui, prenant l'homme en dehors de la sociètè, le rend seul juge de ce qui l'entoure et de lui même, lui donne un sentiment exalté des ses droits, sans lui indequer ses devoirs, l'abandonne a ses propres forces et puor tout gouvernement proclame le laisser faire"[1]. (Эта цитата взята Самариным из "Histoire de la rèvolut française"[2]; v. I, pp. 9—10; 1847 г.) В таком индивидуализме обвиняется им и Кавелин.

Исходя из этого определения и считая личность эгоистическим началом разложения и разъединения, Самарин спрашивает: "Каким образом начало разобщающее обратится в противоположное начало примирения и единения?" — что необходимо для существования общества. Интересно, что в эту фразу в "Москвитянине" вкралась опечатка, именно, вместо "примирения" стояло "принижения"; опечатку эту Самарин выяснил лишь десять лет спустя (в письме к Герцену, 9 мая 1858 г.), но, несмотря на всю свою незначительность, она способствовала дальнейшему разладу между славянофилами и западниками: последние, с Кавелиным во главе, энергично нападали на

---

[1] "Принцип индивидуализма берет человека вне общества, ставит его единым судьею всего окружающего и его самого, дает ему преувеличенное мнение о его правах, не указывая ему на его обязанности, предоставляет его собственным силам и вместо какого бы то ни было управления провозглашает свободу действий" *(фр.)*.

[2] "История французской революции" *(фр.)*.

эту "теорию принижения личности", которой отнюдь не исповедывало славянофильство.

Кстати сказать, у Самарина мы снова встречаем ясное разграничение понятий *человека* и *личности;* он совершенно верно отмечает постоянную путаницу этих понятий в статье Кавелина, несмотря на попытку их разделения. Однако и сам Самарин не вполне свободен от подобного же обвинения, не говоря уже о том, что его определение человека и личности является условным и малообоснованным: он считает *личность* началом исключительности, ставящим себя мерилом всего, *человек* же есть главным образом орган сознания, позволяющего подавить эгоистические инстинкты личности в пользу общества. Деление Кавелина, по которому личность есть начало этическое, а человек — социологическое, несомненно, ближе подходит к нашей точке зрения; но дело пока не в определении этих понятий, а в том, что славянофилы и западники первые внесли некоторую схематизацию, необходимую для теоретического решения проблемы индивидуализма. Они расходились друг с другом во многом, не сознавая, что во многих отношениях их спор был спором о словах; однако тщательное определение терминологии есть первый шаг к уяснению спора. Так было и с разграничением понятий человека и личности: впоследствии народничество семидесятых годов обосновалось именно на этом разграничении.

Но об этом после; теперь возвращаемся к Самарину. Заканчивая свои возражения западничеству, Самарин подчеркивает то положение, что от идеи личности мы никогда не дойдем до идеи человека, так как всегда будем иметь искусственную ассоциацию, а не органическую общину, относительное право, а не абсолютную норму закона, пред которым личность должна себя чувствовать и несовершенной и неправой. Это подчинение личности абсолютным нормам завершает собою статью Самарина в интересующей нас ее части[1].

Чтобы закончить историю этой глубоко интересной для нас полемики славянофильства и западничества, остановимся еще на ответе Кавелина. В своем "Ответе "Москвитянину" ("Современник", 1847 г., № 12) он заявляет, что родовой нормы личности нет и быть не может, а потому и нельзя говорить о сознательном *принижении личности* в общине; это возможно в идеале, а не в дейст-

---

[1] Собр. соч. *Самарина, т.* I, с. 25—50.

вительности (мы знаем, что Самарин не хотел говорить о *принижении* личности, а говорил о *примирении* ее). "Покуда такое общество не отыскалось, позвольте мне... остаться при мысли, что то общественное устройство возможно лучшее, в котором для человека, его желаний и деятельности открыто самое широкое поприще, словом, такое устройство, где абсолютная общинная норма, о которой вы говорите, вовсе не существует". Возражая далее на идею подчиненности личности абсолютной норме закона, Кавелин доказывает, что норма эта — фикция и что единственная реальность есть личность, в ее свободном развитии: "покуда, г. М... З... К... (под таким псевдонимом скрыл себя Самарин), во всех переменах общественного быта в наше время я вижу одно очень высказанное стремление: дать человеку, личности сколь возможно более развития... В конце такого развития предвидится не царство абсолютного закона, а совершенно свободная деятельность лица"; абсолютный же закон сводится к внешней категории: "Не мешай другим, не стесняй их, ибо без этого невозможно общежитие". Затем центр вопроса переносится на общину, на отношение ее к личности, на отречение последней от самой себя; все это мы затронем в своем месте.

IX

Прежде чем обратиться к оценке всего этого спора и значения его для решения проблемы индивидуализма, укажем на отношение к этой полемике главных представителей западничества и славянофильства. Сама по себе теория родового быта вовсе уж не настолько противоречила идеям славянофилов, так же как и "теория примирения личности" с обществом отнюдь не была враждебна западникам: достаточно указать, что Белинский находил в этом отношении в славянофильстве здоровое зерно, а И. Киреевский в своей статье в "Москвитянине" еще за два года до полемики Самарина с Кавелиным стоял на точке зрения теории родового быта. Однако, несмотря на это, надо признать, что и Кавелин и Самарин явились точными выразителями идей двух групп русской интеллигенции.

Белинский еще за два года до появления статьи Кавелина высказывал те же самые мысли. "До Петра Великого, — писал он, — в России развивалось начало семейное и родовое; но не было и признаков развития личного...

В древней России *личность* никогда и ничего не значила, но все значил *род*" ("Сочинения *А. Пушкина*", гл. X, 1845 г.). После появления "Взгляда на юридический быт древней России" Белинский всецело одобрил точку зрения Кавелина и признал его приоритет. "Вы (первый) пустили в ход идею развития личного начала, как содержание истории русского народа", — писал он ему 22 ноября 1847 года (подробнее мнение Белинского высказано в письмах того же времени к Герцену). Так же одобрительно отнесся к точке зрения Кавелина и Грановский; уклоняясь от вступления в полемику, он отозвался на возникший спор небольшой статьей "О родовом быте у древних германцев" (Собр. соч., т. I, с. 167, 1856 г.). Отношение ко всему этому Герцена можно видеть из его статьи "Старый мир и Россия", а главным образом из его брошюры "Du dèveloppement des idèes revolutionnaires en Russie"[1], последняя глава которой посвящена спору западников со славянофилами вообще и Кавелина с Самариным в частности.

Настолько же солидарны с Самариным оказались главные представители славянофильства. К. Аксаков подробно оспаривал теорию родового быта, доказывая, что у славян с древнейших времен было общинное устройство, что "русская земля есть изначала наименее патриархальная, наиболее семейная и наиболее общественная (именно общинная) земля" (Собр. соч., т. I, с. 123; см. также с. 81, 85 и др.). Необходимость добровольного самоотречения личности вполне принимается К. Аксаковым, как и всеми славянофилами; отсюда и его теория Земли и Государства, о которой мы скажем ниже.

Хомяков также отозвался на этот спор, совершенно разделяя точку зрения Самарина; но интересно то, что он стал почти на точку зрения Кавелина в вопросе о судьбах развития личности и почти повторил его теорию, придав ей вполне оригинальную окраску; быть может даже, он построил эту теорию независимо от статьи Кавелина. В своем "Письме из Англии" (1847) Хомяков высказывает мысль, что социальная динамика имеет в основе параллелограмм двух сил: силы самобытной жизни и разумной силы личности (Собр. соч., т. I, с. 127); в этом не трудно видеть деление начал личности и человека. Применяя свою теорию параллелограмма этих двух сил к внутренней истории России, Хомяков доказывает, что

[1] "Развитие революционных идей в России" *(фр.)*.

первая сила, сила самобытной жизни (сила органическая, по его выражению), дала возможность России слиться "в одну великую Русскую общину"; сила эта "долго не подавляла разумного развития личности", хотя перевес был на ее стороне, вызванный внутренними смутами и внешними грозами. Но мало-помалу этот перевес становился все значительнее и ощутительнее, так что к началу XVII века "область духа человеческого была стеснена"; стеснение это возбудило сильную реакцию, и началась своего рода борьба за индивидуальность, что и проявилось в эпоху смутного времени, около 1612 года. Интеллигенция того времени — Салтыковы, польская партия — вела борьбу за права человека и личности, и даже не питающий к ним симпатии Хомяков признает, что эти западники XVII века были не совсем неправы. Но сила самобытной жизни восторжествовала, и в XVII веке мы видим только отдельных представителей личного начала — Котошихина, Хворостинина и других; однако торжество это было временным. В конце того же века явился Петр Великий и дал окончательную победу второй силе — разумной силе личности. В настоящее время, по мнению Хомякова, эта сила окончательно задавила первую, органическую: вот почему славянофилы и должны относиться отрицательно к Петровской реформе ("По поводу Гумбольдта", 1849 г.). Во всем этом много оригинального, но есть и вариации на тему, затронутую Кавелиным; во всяком случае, и по этому эскизу социальной динамики России можно судить, что адресованные славянофильству обвинения в тенденции "принижения" личности были весьма мало обоснованы, равно как и обвинения, направленные против западничества и укоряющие его в крайнем индивидуализме.

Действительно, этот спор славянофилов и западников, за которым мы только что следили шаг за шагом, основывался в своей общей части на взаимном непонимании. Мы видели, что Самарин обвинял своих противников прежде всего и главным образом в крайнем социологическом номинализме; он предполагал, что они берут человека "вне общества" ("en dehors de la societè"), считают общество ограничением личности. Насколько такое обвинение бьет мимо цели — ясно уже из примера Белинского, который неоднократно подчеркивал свое понимание общества как начала, восполняющего личность; с ним всецело были согласны почти все западники сороковых и пятидесятых годов. А между тем Самарин, во-

оружившись Луи Бланом, именно в этом пункте победоносно уничтожал соломенное чучело собственной работы, полагая, что побивает западничество. "Индивидуализму" Луи Блана западники были настолько же враждебны, как и славянофилы, так как полное подчинение общественных интересов личным, эгоистическим, признание человека единодержавным судьей всего окружающего, поставление его "вне общества" и над обществом — все это составляет именно тот социологический ультраиндивидуализм, тот номинализм, от которого западники были настолько же далеки, как и славянофилы.

Западники впали в противоположную крайность, обвиняя славянофильство в социологическом идеализме и в резком антииндивидуализме (напоминаем читателям, что, согласно нашей терминологии, социологический идеализм противопоставляется номинализму). Яркие социологические индивидуалисты, страстные поклонники реальной личности, ставившие ее "выше общества, выше человечества", западники не могли равнодушно относиться к теории "принижения" личности, якобы проповедуемой славянофильством. Надо признать, действительно, что в своем противодействии крайностям индивидуализма славянофилы иногда впадали в противоположную крайность — в антииндивидуализм, признавая полное ничтожество личности не только в общем ходе истории, но и в индивидуальной жизни; в интересном "Разговоре в подмосковной" (1856) Хомяков высказывает это, ставя точки над i. "А... работа собственного, личного ума? Вы ее ставите ни во что?" — спрашивает один из участников разговора, западник Запутин (фамилия, намекающая одновременно и на "западные" взгляды ее носителя, и на "запутанность" его идей). "Именно ни во что, — отвечает Тульнев (он же Хомяков, как помещик Тульской губернии), — жизнь личная, отвлеченная от общества народного, сама по себе так скудна, так малообъемлюща", что не может цениться дорого (*Хомяков*. Собр. соч., т.I, с. 568).

В произведениях славянофилов можно найти десятки таких мест, приводивших в негодование западников, которые видели в них проявления теории принижения личности; казалось бы, действительно, подобные мнения убедительным образом подтверждают антииндивидуализм славянофильства, но на деле в такое толкование надо внести существенную поправку. Подобные антииндивидуалистические положения славянофильства были только

реакцией его на тот ультраиндивидуализм, который оно ошибочно видело в западничестве; вообще же говоря, антииндивидуализм этот отнюдь не был Standpunkt'ом[1] славянофильских воззрений. Тот самый Хомяков, который считал жизнь личную, вне общества, ни во что, признавал в то же время развитие начала личности необходимым. "В двух видах является труд человечества, — писал Хомяков, — в развитии общества и в развитии личностей"; на долю России выпало первое, но пора обратиться и ко второму (Собр. соч., т. I, с. 633—635; "По поводу малороссийских проповедей", 1857). Здесь Хомяков повторяет свою прежнюю теорию параллелограмма двух сил — национальности и личности; но раньше он считал, что особенно желательно усиление первой, теперь он находит необходимым развитие второй.

И это общее мнение всего славянофильства в его отношении не к человеку, а к личности: резко восставая против крайностей социологического индивидуализма, славянофильство не только не шло против личности как этического начала, а, напротив, выставляло ее на первое место. И Аксаков, идя по стопам Хомякова, подобно ему, признавал, что начало личности слабо развито в России и что развитие его желательно; при этом он тщательно отгораживал личность, как понятие этическое, от человека, как понятия социологического, а потому и противопоставлял "западное начало индивидуализма" — "русскому общинному началу" (см. передовую статью в газете "День"*, 19 октября 1863 г.). В этом отношении к общинному началу нужно искать решение славянофильством проблемы индивидуализма.

X

До сороковых годов молодая русская интеллигенция стремилась за пределы предельного и не видала того, что совершалось под ее ногами. Славянофилы первые, несмотря на весь свой философский романтизм, попытались найти на реальной почве точку опоры и крепко ухватились за *общину*. Насколько почва эта была у славянофильства реальной — это мы сейчас увидим, но во всяком случае несомненен тот факт, что славянофилы первые "открыли общину" (и помогли ее открыть в 1843 г. "прусскому регирунгсрату Гакстгаузену", как иро-

[1] Отправной пункт *(нем.)*.

нически называет его К. Маркс); они не только "открыли" общину, но и поставили ее во главе угла всего своего мировоззрения. Однако — и это надо теперь же подчеркнуть — такие типичные романтики, какими были славянофилы, не могли с самого же начала посмотреть на общину как на реальный фактор громадной важности: они искали в общине поддержки своим нравственным запросам, они искали помощи в борьбе с "западным началом индивидуализма", с "эгоистическим началом разложения и разъединения". Вот почему для славянофилов община была не только некоторой *экономической* концепцией социологического порядка, но прежде всего и главным образом — носительницей некоторой *этической* нормы; уже на чисто этической почве, в представлении славянофилов, основывались те или иные формы и функции общины поземельной.

Общинное начало выдвигалось славянофилами прежде всего против социологического номинализма, против теории искусственной ассоциации, якобы исповедуемых западничеством; во-вторых, начало это противопоставлялось началу эгоистического преобладания личности, якобы проповедуемого теми же западниками; таким образом, вооружившись общиной, славянофилы вели борьбу и с социологическими и с этическими воззрениями своих противников.

Прежде всего славянофилы старались показать, что община отнюдь не подавляет собою личности, — и этим явно показали всю необоснованность направленных против них обвинений в антииндивидуализме. "Личность в Русской общине не подавлена, — писал, например, К. Аксаков, — она только лишена своего буйства, эгоизма, исключительности... Личность поглощена в общине только эгоистическою стороною, но свободна в ней, как в хоре". В другом месте К. Аксаков так варьирует свое мнение: "Основа Русской общины вполне истинна, — утверждает он, — личность признается в ней в своей свободе, но не в произволе своем; она не терпится в общине лишь во лжи своей, в эгоистическом своем бунте" (Собр. соч. т. I, с. 595—596, 303 и др.). Конечно, все это сказано очень неопределенно, но во всяком случае ясно, что К. Аксаков, отрицая крайние индивидуалистические тенденции, в то же время признает теоретически свободу личности в общине.

В переводе этих мыслей на практический язык славянофилы несколько расходились друг с другом. Личность

не терпится в общине лишь в своей исключительности, в своей лжи, в своем эгоистическом бунте — все это прекрасно, но вот, например, круговая порука — стесняет ли она личность или нет? Переходя на эту практическую почву, славянофилы остались теми же романтиками, какими были всегда: они не сумели произвести анализ и разложить общину на элементы органические, ценные и наносные, искажающие самый смысл общины. Круговая порука — это частный, реальный факт; для славянофилов же община была важна, как этическая, идеальная концепция. Вот почему славянофилы вполне безразлично отнеслись и к факторам, действительно подавляющим личность в общине. Для Хомякова, например, и круговая порука является вполне положительным фактором поземельной общины (см., например, его статью "О сельских условиях", 1842 г.; Собр. соч., т. I, с. 419 и сл.), в чем, однако, ему впоследствии противоречил Самарин. Впрочем, Хомяков вообще отказывался понимать постановку вопроса о подавлении личности общиной, раз этот вопрос ставится не с точки зрения крайнего индивидуализма; в своем споре с эпигонами западничества он вполне определенно высказал, что не понимает нападок на общину во имя свободы личности, а готов скорей понять даже требование уничтожения общины, если "во имя личного произвола нападают на нее те, которые вообще протестуют за лицо (der Einzelne) против общества (народа): здесь есть последовательность" ("О современных явлениях в области философии", 1859 г.; Собр. соч., т. I, с. 290; Хомяков намекает здесь на М. Штирнера). Или признай общину во всем ее целом, со всеми ее историческими наростами, или требуй ее уничтожения; или — или: ничего третьего Хомяков не признает и отнимает этим у себя всякую возможность критического отношения к общине, которая для него имеет цену только как этическая концепция.

И, однако, сам Хомяков видел в идеальной славянофильской общине и хорошие и дурные стороны; он только не умел разложить их анализом, что впервые сделало, как мы увидим, народничество. Во всяком случае, Хомяков признавал, что общинным началом проникнута вся народная жизнь; он часто говорил шутя, что русские люди и в рай могут попасть только деревнями, общинами: одного мужичка, пожалуй, и не пропустили бы, ну, а общину нельзя не пропустить... В этой шутке видна глубокая мысль, отрицательная половина которой впос-

ледствии так рельефно была поставлена вперед Достоевским в его теории виновности каждого из всех; у Хомякова — наоборот, каждый спасается всеми. И здесь община взята с ее этической стороны. Наконец, Самарин глубже всех других славянофилов решил вопрос о подавлении личности общиной, утверждая, что высшая степень свободы личности — ее добровольное смирение (мысль, также подробно развитая Достоевским). "Общинный быт основан не на личности... — утверждал Самарин, — но он предполагает высший акт личной свободы и сознания — самоотречение". Говоря о Достоевском, мы увидим ошибочную сторону этой мысли; но, во всяком случае, ясно, что она предполагает высшую свободу личности и не требует подавления ее: она не только не ведет к "принижению" личности, но, наоборот, является выражением этического индивидуализма славянофильства.

Этический индивидуализм на почве религиозного романтизма — вот основной пункт мировоззрения славянофилов (это как нельзя ярче сказалось в их теории общины); *социологический индивидуализм на почве реализма* — вот основной пункт мировоззрения западников. Западники отнюдь не относились к общине отрицательно, тем более что считали восхваление общинного начала славянофилами применением социалистических идей Запада к русской почве (см., например, письмо Белинского к Анненкову, 15 февраля 1848 г.); но в то же самое время западники признавали этическую подоплеку реальной общины только функцией поземельных отношений. Таким образом, отношение западников к этическому индивидуализму славянофильства было вполне тождественно отношению славянофилов к социологическому индивидуализму западничества: обе партии не могли прийти к соглашению, так как стояли на совершенно различных плоскостях типов мышления — романтического и реалистического. Своей теорией "этической общины" славянофилы выразили весь свой глубокий этический индивидуализм, еще более оттеняемый некоторыми частностями их учения о Земле и Государстве.

XI

Основа знаменитой теории К. Аксакова о Земле и Государстве* заключается, как известно, в следующем: в славянстве основной быт — общинный, без внешнего принудительного устройства, с правдой внут-

ренней; поэтому общинная Земля не желала сама государствовать и добровольно призвала Государство, как внешнюю форму, как внешнюю правду. Земля и Государство сильны только друг другом: первая не вмешивается в управление, второе не стесняет внутренней свободы Земли. Земле — сила мнения, Государству — сила власти; на стороне Земли — свобода слова, на стороне Государства — свобода действия. Чтобы узнать мнение Земли, Государство созывает, когда это ему покажется нужным, Земский Собор из выборных людей всех сословий и классов.

Не останавливаемся на частностях этой теории сентиментального романтизма в области политики, теории, приводившей в такое негодование западников, крепко стоявших на почве политического реализма; за подробностями отсылаем читателя к первоисточникам ("Об основных началах русской истории", 1849 г.; Собр. соч. *К. Аксакова*, т. I; "О внутреннем состоянии России", записка К. Аксакова, представленная Александру II в 1855 г.: — напечатана впервые в "Руси"*, 1881 г., № 25—28). В этой теории нас интересует не ее политическая наивность, а ее глубокий этический индивидуализм в той ее части, где обосновываются права Земли, права народа на полную внутреннюю свободу, на свободу внутреннего самоопределения.

Начать с того, что славянофилы, так ожесточенно восставшие против примата личности над обществом, в этой теории не менее резко восстали на подавление личности и общества государством. Совершенно некритически смешивая понятия "нации" и "народа", они в то же самое время тщательно разграничивали понятия "народа", "общества" и "государства". *Народ,* по определению И. Аксакова, есть цельный духовный организм (это направлено против социологического номинализма), обладающий даром бессознательного творчества, примером которого является язык. *Государство* есть внешнее определение, данное себе народом. *Общество* стоит между народом и государством, являясь средой, в которой совершается сознательная деятельность народа; общество есть народ самосознающий.

В этом, вообще говоря, малоудачном определении и подразделении особенно интересно понимание славянофильством общества и государства. Очевидно, что общество в понимании славянофилов есть не что иное, как интеллигенция; это особенно ясно видно из подчеркива-

емой И. Аксаковым внесословности и внеклассовости общества; общество, по его определению, не есть "ни сословие, ни цех, ни корпорация, ни кружок... Это даже не собрание, а совокупная деятельность живых сил, выделяемых из себя народом". Основным признаком общества И. Аксаков считает духовное творчество, а главным проявлением последнего — литературу. Появление такой интеллигенции объясняется им как процесс индивидуализации в самосознающем народе: "Личность, поглощаемая в *народе,* существующая и действующая в нем не сама по себе, а как часть, атом народного организма, получает вновь свое значение в обществе" (*И. Аксаков.* Собр. соч., т. II, с. 36—40). Все это, во-первых, глубоко верно, а во-вторых, лишний раз показывает полную необоснованность обвинений славянофильства в антииндивидуализме, в тенденции "принижения" личности; еще более сказалось это в отношении славянофилов к государству.

"Земля", включающая в себя и народ и общество и являющаяся представительницей начала и общинного и личного, противопоставлялась славянофилами Государству, как началу принуждения и ограничения. Для К. Аксакова на первом плане стоял народ, а отчасти и личность, поскольку она является отражением духа народа и его интересов (взгляд этот отчасти перешел, как мы увидим, в народничество семидесятых годов); государство для К. Аксакова — это кора дерева, народ и общество, проявляющееся в личности, — его сердцевина, и "не в том сила, крепка ли кора, а в том сила, здорова ли сердцевина". Приводя эти слова своего брата, И. Аксаков прибавляет: "Общественный и личный идеал человечества стоит выше всякого совершеннейшего государства" (Ib., II, 19).

Эта яркая формула индивидуализма оттеняется еще рельефнее резко отрицательным отношением славянофильства к государству, как таковому. "Государство, как принцип — зло", — категорически заявляет К. Аксаков, а в другом месте дополняет: "Ложь лежит не в той и не в другой форме государства, а в самом государстве, как идее, как принципе; ...надобно говорить не о том, какая форма хуже и какая лучше, какая форма истинна, какая ложна, а о том, что государство, как государство, есть ложь" (*К. Аксаков*. Собр. соч., т. I, с. 60 и 241). Подчеркиваем здесь несомненные *анархистские концепции в славянофильстве*. Своеобразный анархизм Толстого, а главным образом Достоевского и религиозных романтиков

XX века ведет свое начало по прямой линии от славянофильства, как мы это еще увидим.

Перед нами выясняется, таким образом, в своих общих чертах мировоззрение славянофильства. Исходя из христианской морали, религиозного романтизма и философского антииндивидуализма, славянофильство выдвигало на первый план безусловное достоинство человеческой личности, основывалось на *этическом индивидуализме;* в то же время, выдвигая вперед принцип общинного начала, славянофильство боролось с крайностями социологического номинализма и крайнего индивидуализма. Восставая против государства за общество и за личность, славянофильство еще более углубляло свою точку зрения, свой этический индивидуализм: права человека, права личности оно фактически основывало на теории естественного права, которая находила твердую точку опоры в его религиозных воззрениях.

"Человек создан от Бога существом разумным и говорящим. Деятельность разумной мысли, духовная свобода есть призвание человека. Свобода духа более всего и достойнее всего выражается в свободе слова. Поэтому свобода слова — вот неотъемлемое право человека" — так обосновывал К. Аксаков (в цитированной нами выше "Записке") естественные права личности и повторял те же мысли в своем стихотворном панегирике "Свободному слову":

О, слово, дар Бога святой!..
О, духа единственный меч —
Свободное слово!..

Индивидуалистическая теория естественного права завершала собою, таким образом, мировоззрение славянофилов.

Придя к такому выводу, мы видим, на каком глубоком недоразумении был, в сущности, основан весь спор славянофильства и западничества по вопросу о решении проблемы индивидуализма. Конечно, между этими двумя течениями русской мысли лежала целая пропасть: романтизм и мистицизм славянофилов — реализм и рационализм западников; философский индивидуализм западников — философский универсализм славянофилов; признание особого этического пути развития России славянофилами — отрицание его западниками — все это было непримиримым противоречием двух групп интеллигенции, все это было той пропастью, через которую, только отрешившись и от западничества и от славянофильства,

можно было перебросить мост. Нетрудно было найти и то наиболее узкое место пропасти, где можно было, даже не перекидывая моста, перешагнуть с одного края на другой; края пропасти почти сходились в одном месте, именно в том, которое возбуждало наиболее ожесточенную борьбу и казалось наиболее разделяющим враждебные стороны: мы говорим о проблеме индивидуализма. *Социологический индивидуализм западничества и этический индивидуализм славянофильства был решением с двух различных сторон одной и той же проблемы,* решением, взаимно-дополнительным и истинным только в своей целостности. Славянофилы и западники сами не сознавали, до какой степени близко подошли они друг к другу как раз там, где они считали себя разделенными неизмеримым расстоянием...

XII

Герцен первый перебросил мост от западничества к славянофильству, отчасти предшествуемый в этом Белинским, как мы отметили в предыдущей главе. Синтез славянофильства и западничества был, однако, уже подготовлен самой жизнью, так как, несмотря на великий идейный раскол среди русской интеллигенции, она все время была твердо объединена общей ненавистью; цели преследовала она разные, но врага имела одного, и этим врагом была, конечно, система официального мещанства. В этой ненависти К. Аксаков сходился с Чаадаевым, Хомяков с Белинским, Киреевский с Грановским.

Еще задолго до горделивого заявления системы официального мещанства, что прошлое России — изумительно, настоящее — более чем великолепно, а будущее превзойдет самые смелые ожидания, Чаадаев ответил на него своим знакомым уже нам "Философическим письмом", доказывая, что "прошедшее России — пусто, настоящее — невыносимо, а будущего для нее вовсе нет" (так формулирует, хотя и не совсем точно, положения Чаадаева Герцен — "Былое и думы", II, 303). Славянофилы смотрели, конечно, более оптимистично и на прошлое, допетровское время, и особенно на будущее, когда Россия обновится, разорвет бюрократические путы и пойдет по старому, завещанному историей пути союза Земли с Государством; однако на настоящее они смотрели не менее мрачно, чем Чаадаев. Россия эпохи официального мещанства была в глазах Хомякова —

...полна неправдой черной
И игом рабства клеймена,
Безбожной лести, лжи тлетворной
И лени мертвой и позорной
И всякой мерзости полна.

И. Аксаков с негодованием говорит об "удушающем принципе" системы официального мещанства, а К. Аксаков в своей "Записке" государю характеризует эту "угнетательную систему" резкими штрихами. "К чему же ведет такая система? — спрашивает он и отвечает: — К полному безучастию, к полному уничтожению всякого человеческого чувства в человеке... Эта система, если бы могла успеть, то обратила бы человека в животное, которое повинуется не рассуждая и не по убеждению..." "Неужели найдется правительство, — с ядовитой наивностью продолжает К. Аксаков, — которое предположит себе такую цель? Тогда в человеке погиб бы человек: из чего же живет человек на земле, как не из того, чтобы быть человеком в возможно полном, возможно высшем смысле?" В последней фразе снова просвечивает этический индивидуализм славянофильства, но в настоящую минуту нас интересует не он, а та общая ненависть к эпохе и системе официального мещанства, которую мы находим и у западников, и у славянофилов.

Славянофильство было резким протестом против бюрократически-мещанских форм, образовавших после Петра своеобразную официально-мещанскую "бироновщину", по выражению Герцена; западничество, ставившее человеческую личность выше общества, выше человечества, было настолько же резким протестом против эпохи и системы, подавляющей личность, против "фельдъегерской тройки", по выражению того же Герцена. И каково бы ни было разногласие двух фракций русской интеллигенции, как ни глубоко заходил их раскол, но они сходились вполне в своей ненависти к официальному мещанству и в своем отвращении к мещанству вообще (отношение к этическому мещанству Белинского нам хорошо известно; для характеристики такого же отношения славянофильства отсылаем читателя к передовой статье И. Аксакова в газете "День", 4 ноября 1861 г.).

Это была та общая почва, на которую и славянофильство, и западничество были поставлены самой жизнью, как союзники против общего врага. У Герцена на эту тему написана интересная сценка "Русские в Париже", в которой главными действующими лицами являются

Славянофил и Западник, оба резко противоречащие представителям эпохи официального мещанства, Сенатору, Камергеру и Полковнику; правда, они расходятся во многом, но в общем они дают дружный отпор представителям отмирающей системы ("Колокол"*, 15 марта 1858 г.).

Итак, общая ненависть к мещанству, одна и та же, но не одинаковая любовь к человеческой личности — вот западничество и славянофильство в отношении к мещанству и индивидуализму; великий раскол русской интеллигенции не коснулся этих двух сторон, свойственных русской интеллигенции во все времена ее существования. Вот почему в конце концов оказалось, что многое и многое в споре славянофилов и западников было спором из-за слов или сплошным недоразумением. Герцен первый ясно увидел общность и ненависти и любви двух враждебных станов нашей интеллигенции. "У нас была *одна* любовь, но не *одинокая,* — заявил он впоследствии, — ...мы, как Янус, или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны в то время, как *сердце билось одно"* ("Колокол", 15 января 1861 г.; "Былое и думы", II, 345). И это *одно* сердце позволяло надеяться, что великий раскол кончится примирением, что головы двуглавого орла обратятся в одну сторону, что два лица Януса сольются в одно.

XIII

Это случилось раньше, чем можно было предполагать, и как раз в то самое время, когда разногласие между западниками и славянофилами дошло, казалось, до крайнего предела. Прежде чем перейти к этому событию в истории русской мысли, мы заглянем немного вперед и в общих чертах проследим продолжение этого спора; далеко мы, однако, не пойдем, так как уже в шестидесятых годах началось вырождение и разложение западничества и славянофильства.

Семена разложения оба эти течения русской мысли таили в своей глубине. Начать с того, что славянофильство в сентиментальном романтизме своего политического мировоззрения, несомненно, имело элемент того, что можно назвать *консервативным доктринерством;* несмотря на все свои "свободолюбивые мечты", славянофильство было, конечно, тем лицом двуликого Януса, которое смотрело в прошедшее. Рецепт славянофильства, панацея

от всех зол и бед, угнетающих Россию, — вычеркнуть весь петербургский период истории и начать свое развитие "снова-здоро́во" — рецепт этот вызвал, еще при первых проблесках славянофильства, иронический ответ Лермонтова: "Прекрасное средство! если бы тебе твой доктор только такие рецепты предписывал, то я бьюсь об заклад, что ты теперь не сидел бы за столом, а лежал бы на столе..."

Этим политическим романтизмом затемнялись многие ценные воззрения славянофильства; эта же политическая и социальная близорукость заставляла славянофилов считать неприкосновенными не только интересы, но и мнения народа, в чем также проявлялось их консервативное доктринерство. Свое этическое понимание общины славянофилы считали непререкаемым и не только не видели в общине темных сторон, но даже не находили необходимости в ее дальнейшем развитии. Пользуясь терминами народничества семидесятых годов, мы могли бы сказать, что для славянофилов община была идеалом не только как *тип,* но и как *степень* развития, в чем опять-таки сказалось их консервативное доктринерство. (Интересное изложение взглядов славянофильства на общину можно найти у И. Аксакова, в его передовой статье в газете "День" 14 октября 1861 г.)

В шестидесятых годах славянофилы силою обстоятельств были вынуждены стать на практическую почву при решении вопроса об общине и от общины этической перейти к разработке теории общины поземельной; всем известны в этой области заслуги Самарина. Но уже и в это время (1856—1861) главное руководительство движением принадлежало не славянофилам, а народникам различных оттенков — Герцену, Чернышевскому; после же 1861 года славянофильство быстрыми шагами приближалось к вырождению, переходя от консервативного доктринерства к доктринерству реакционному.

Такая же горькая участь постигла и западничество. Еще в эпоху террора официального мещанства западники понесли тяжкие потери в своих рядах. В 1848 году умер Белинский, и в том же году окончательно отпал от западничества Герцен, годом ранее уехавший за границу. Грановский медленно умирал, завидуя "умершему вовремя" Белинскому и вовремя эмигрировавшему Герцену; старшее поколение западников мало-помалу сходило со сцены: последними западниками Герцен считает Белинского и Грановского, умалчивая о себе. Появились на сцену

эпигоны западничества, люди иногда очень талантливые (например, Чичерин), но доведшие до абсурда основные положения западников и обратившие западничество в *либеральное доктринерство,* по выражению Герцена.

Эпигоны западничества прежде всего стали в оппозицию славянофильству по вопросу об общине. Чичерин напал на патриархальную теорию общины, доказывая, что русская община не родовая, но государственная, перешедшая в последнюю стадию через фазис владеческой общины; славянофилы доказывали противоположное, а именно, что русская община родовая по происхождению, артельная по состоянию. Чичерин во многом был прав, но в эту эпоху начала шестидесятых годов теоретико-исторические вопросы отошли на задний план; интересовало не происхождение общины, а ее современное состояние. Поэтому эпигоны западничества напали на самую общину, на ее основную идею, выставляя в противовес ей теорию фритредерства как прямое следствие социологического индивидуализма старших западников.

Об этом так называемом "экономическом либерализме" и "экономическом индивидуализме" у нас речь будет позднее: теперь заметим только, что всю антииндивидуалистичность этой якобы индивидуалистической теории впервые вскрыл Чернышевский, а за ним и народничество семидесятых годов. На первый взгляд действительно казалось, что эпигоны западничества идут по стопам Белинского, ставившего личность выше общества и человечества, проповедуя теорию laissez faire, laissez aller*, принцип полной свободы конкуренции, отрицание протекционизма, невмешательство государства в экономические отношения и т. п. Отсюда исходили нападки русского экономического либерализма на общину, требование освобождения крестьян без земли в целях быстрого развития промышленности и пр., и пр., и пр.; мы уже встречались с этими требованиями экономического либерализма еще в эпоху декабристов — вспомним Н. Тургенева. Подобные требования сделали из эпигонов западничества бессознательных идеологов зарождающейся тогда крупной буржуазии. Доведя до крайности принципы социологического индивидуализма старого западничества в их применении к экономике, эпигоны западничества неожиданно очутились над пропастью антииндивидуализма; не будучи в состоянии двинуться ни вперед, ни назад, они застыли в том либеральном доктринерстве, которое было разложением западничества.

Таковы были судьбы западничества и славянофильства. Консервативное и либеральное доктринерство было осуждено на гибель под ударами зарождавшегося русского *социализма,* народничества; и хотя еще в наши дни можно найти представителей этих двух выродившихся партий, но мы можем совершенно свободно пройти мимо этих любопытных ископаемых и считать великий раскол западников и славянофилов оконченным к тому времени, когда явился человек, соединивший в своем мировоззрении два отрога русской интеллигенции. Этим человеком был гениальный родоначальник народничества — Герцен, окончательно сформировавший свое новое мировоззрение к концу эпохи официального мещанства. Этим кончился великий раскол русской интеллигенции. Двуглавый орел снова обратился в одноглавого, два лица Януса слились в одно лицо, и русская интеллигенция, во главе с Герценом, быстро пошла вперед, пробивая дорогу через официальное мещанство, навстречу занимающейся заре эпохи шестидесятых годов.

Примечания

Первое издание книги Иванова-Разумника под названием "Из истории русской общественной мысли: Индивидуализм и мещанство в русской литературе и жизни XIX века" вышло в 2 томах в 1906 году (хотя на титуле указан 1907 г.) в Санкт-Петербурге в типографии М. М. Стасюлевича. Второе, дополненное (незначительно) издание вышло там же в 1908 году, третье — в 1911 году, а четвертое — в 1914 году. Несмотря на острую критику, Иванов-Разумник ничего не изменил ни в своем концептуальном Введении, ни во всем каркасе книги. Даже пятое, наиболее полное издание, где работа, по словам автора, обрела свою окончательную форму и которое взято за основу настоящего издания, не изменило главной идеи и принципов изложения материала. Это издание выпускалось в Петрограде издательствами "Революционная мысль" (первые семь выпусков) и "Колос" (восьмой, заключительный выпуск с богатейшим справочным аппаратом, подготовленным Ивановым-Разумником). (В данном издании "От автора", "Введение", главы I—III соответствуют части I (отдельному выпуску, томику), вышедшей под названием "От Радищева до декабристов"; главы IV—IX — части II под названием "От двадцатых до сороковых годов"; главы X—XII — части III под названием "Сороковые и пятидесятые годы"; главы XIII—XVII — части IV под названием "Шестидесятые годы"; главы XVIII—XX — части V под названием "Семидесятые годы"; главы XXI—XXIII — части VI под названием "От семидесятых годов к девяностым"; главы XXIV—XXVI — части VII под названием "Девяностые годы"; главы XXVII—XXX — части VIII под названием "Девятисотые годы".) Последние четыре выпуска "Истории русской общественной мысли" практически без изменений вышли в Берлине в 1923 году в издательстве "Скифы" под названием "Русская литература. От семидесятых годов до наших дней" (издание шестое, переработанное).

Несколько слов об этих издательствах. "Революционная мысль" — издательство, контролировавшееся партией левых эсеров, закрыто в 1918 году. "Колос" — небольшое издательство сельскохозяйственной литературы появилось в Москве в 1918 году при Наркомземе, затем оно стало кооперативным, а потом снова государственным. Наконец, "Скифы" — левонародническое издательство, организованное в Берлине в 1920 году Е. Г. Лундбергом и прекратившее свое существование в 1924 году.

Несмотря на то что Иванов-Разумник очень тщательно готовил к публикации свою книгу, текст содержал довольно большое число опечаток, которые в настоящем издании устранены. Сохранены основные особенности авторской орфографии и пунктуации.

С. 4. В 5-м издании данное Предисловие отсутствует. Оно включено в настоящее издание дополнительно и дает представление как о работе Иванова-Разумника над расширением книги, так и о полемике вокруг нее.

С. 5. *"Речь"* — ежедневная газета, выходила в Петербурге (Петрограде) в 1906—1917 годах, орган партии кадетов; главный редактор — И. В. Гессен, в газете активно сотрудничал П. М. Милюков; закрыта после Октябрьской революции.

"Русская Мысль" — научный, литературный и политический журнал, выходил с 1880 по 1918 год в Москве, в 1919—1921 годах и 1927 году — за рубежом; основан В. М. Лавровым; умеренно-либеральный по своей направленности, после 1905 года — орган кадетской партии под редакцией П. Б. Струве (до полного прекращения издания) и А. А. Кизеветтера; в номерах журнала, издававшихся в Софии и Париже, подводились итоги русской революции 1917 года.

С. 6. *"Вестник Европы"* — литературный и политический журнал, основанный Н. М. Карамзиным и издававшийся в Москве в 1802—1830 годах. Придерживался при своем основании либеральной, а затем консервативно-монархической направленности. Возобновился под таким названием как "толстый" ежемесячный политический и литературный журнал, выходивший с 1866 по 1918 год в Петербурге (Петрограде). С начала его выпуска и до 1908 года его редактором был М. М. Стасюлевич. В журнале участвовали крупнейшие ученые и ведущие писатели, придерживавшиеся либеральной ориентации. Закрыт в 1918 году.

"Исторический Вестник" — ежемесячный историко-литературный журнал, основан в Петербурге А. С. Сувориным в 1880 году, выходил до 1917 года, придерживался консервативно-монархической направленности; публиковал материалы исторического характера, а также критические статьи и обзоры.

С. 8. *"Критическое Обозрение"* — критико-библиографический журнал, выходил в Москве в 1907—1909 годах под редакцией Б. А. Кистяковского; отличался либеральной направленностью и энциклопедическим охватом различных отраслей знания.

"Русские Ведомости" — ежедневная общественно-политическая газета либерального направления, издавалась в Петербурге (Петрограде) с 1863 по 1918 год; с начала XX века поддерживалась партией кадетов; закрыта декретом.

С. 12. *"Персифлировать"* (от фр. persifler) — глумиться, насмехаться.

С. 16. *Органическая теория общества* — социологическое направление, отождествлявшее общество с организмом и объяснявшее социальную жизнь биологическими закономерностями. Подобных взглядов придерживались основатели социологии О. Конт и Г. Спенсер, а также П. Ф. Лилиенфельд (Россия), А. Шеффле (Германия), Р. Вормс и А. Эспинас (Франция), прямо утверждавшие, что общество и есть организм. К началу XX века утратила свое влияние. Критиковалась Н. К. Михайловским и легальными марксистами.

С. 18. *Партия Максима Грека* — кружок представителей боярства и деятелей церкви 20-х годов XVI века, обсуждавших проблемы государственного правления, выступавших за необходимость ограничения церковного землевладения, призывавших к распространению грамотности. Осуждение Максима Грека в 1525 и 1531 годах прекратило его деятельность.

Польская партия среди бояр (Салтыковых) — русские бояре XVII в. Михаил Глебович (ум. в 1618 г. в Польше) и Иван Михайлович (ум. в 1646 г.) Салтыковы и близкие им представители боярства поддерживали польских ставленников на русский престол, отличались интересом к западному образованию; потеряли свое влияние с усилением дома Романовых.

Киевская школа — представители киевобратской школы, основанной Петром Могилой в 1615 году, ставшей коллегией в 1631—1701

годах, затем академией; многие ее деятели (Феофан Прокопович, Дмитрий Ростовский и др.) перебрались в Россию, участвовали в основании Славяно-греко-латинской академии, укрепляли "ученую дружину" Петра I.

Группа шляхетства — кружок дворянских фамилий ("шляхетников"), группировавшихся вокруг А. П. Волынского; в 30-е годы XVIII века в него входили П. М. Еропкин, А. Ф. Хрущов и др., обсуждавшие реформирование государственного устройства России; прекратил свою деятельность с казнью Волынского в 1740 году во времена "бироновщины".

Кружок Татищева — близкие В. Н. Татищеву дворяне, выступавшие в начале 40-х годов XVIII века за учреждение совещательных органов для помощи императорской власти: сената и особого собрания; составленную по этому поводу записку подписали 300 человек; в ней обосновывалась также необходимость просвещения России.

С. 26. *"Борьба за индивидуальность"* — название одной из ключевых статей Н. К. Михайловского и одновременно принцип его варианта субъективной социологии, обосновывающей "торжество личного начала при посредстве начала общинного"; в трансформированном виде эта идея разрабатывалась и Ивановым-Разумником.

С. 28. *Закон Лешателье* — правило, характеризующее влияние измененных условий существования термодинамической системы на положение ее равновесия: если воздействовать на систему извне, изменяя какое-либо из ее средовых условий, то ее равновесие смещается в том направлении, где эффект произведенного воздействия уменьшается; так, в равновесной системе из воды и льда повышение давления смещает равновесие в сторону образования воды и понижает температуру плавления льда; назван по имени французского ученого Ле Шателье (полное название — принцип Ле Шателье—Брауна).

С. 29. *"Дело"* — ежемесячный научно-литературный, с 1868 года — литературно-политический журнал, выходивший в 1866—1888 годах под редакцией Г. Е. Благосветова, а затем Н. В. Шелгунова; поначалу орган революционных демократов, затем либералов; публиковал работы последователей Д. И. Писарева.

С. 30. *Плеоназм* — употребление слов и выражений, излишних для смысловой полноты высказывания, стилистические погрешности.

С. 34. *Социологический индивидуализм* (этико-социологическая школа) — социологические взгляды представителей народничества, разрабатывавшиеся П. Л. Лавровым, Н. К. Михайловским, С. Н. Южаковым, С. Н. Кривенко, отчасти Н. И. Кареевым; единицей социологического анализа они считали не класс или группу, а личность; согласно Иванову-Разумнику, примат личности включает момент и противоположения общественности. Некоторые идеи социологического индивидуализма — через П. Сорокина — нашли продолжение в западной социологии XX века.

С. 35. *Имманентная школа* — философское направление конца XIX века, наиболее распространенное в Германии, отождествлявшее познаваемую реальность с содержанием сознания ("существует только то, что мыслится", то есть бытие имманентно сознанию) и отрицавшее поэтому существование независимой от сознания действительности. Мир считается сконструированным "родовым" сознанием, независимым от человеческого мозга; субъект и объект — две сферы Я, носителя такого сознания. Лидер школы В. Шуппе считал содержанием сознания опыт Я, ориентированного и на всеобщее, и на индивидуальное сознание. Иванов-Разумник трактовал некоторые гносеологические положения имманентной школы в духе социологического индивидуализма и нравственного максимализма.

Солипсизм — философское представление, утверждающее существование только индивидуального человека и его сознания; термин употребляется и для указания на крайний субъективизм моральных оценок и действий.

С. 37. *"Русское Богатство"* — научно-политический и литературный журнал, выходил в Москве, а затем в Петербурге в 1876—1918 годах; редакторами журнала были Н. Н. Златовратский, Н. К. Михайловский, В. Г. Короленко; эволюционировал от народничества к либерализму, вел полемику с марксистами, закрыт за антисоветские выступления.

С. 40. *Элоквенция* (от лат. eloquentia) — красноречие, ораторское искусство.

С. 42. *"Наказ" Екатерины* — трактат философско-юридического характера, написанный Екатериной II как руководство для депутатов Комиссии по составлению нового корпуса законов для России; издан в 1767 году на четырех языках. Хотя "Наказ" носил декларативный характер, в нем содержались и конструктивные идеи о необходимости развивать промышленность, о веротерпимости и т. п.; позже Екатерина II отошла от основных его положений.

С. 44. *"Всякая всячина"* — еженедельный сатирический журнал, издававшийся в 1769—1770 годах под редакцией Г. В. Козицкого; активное участие в его выпуске принимала Екатерина II, поощрявшая с официальных позиций обличительную сатиру.

"Трутень" — еженедельный сатирический журнал, издавался с 1769 по 1770 год Н. И. Новиковым; вел полемику с журналом "Всякая всячина", а фактически с его вдохновительницей Екатериной II, печатал остросатирические произведения.

С. 45. *"Живописец"* — еженедельный сатирический журнал, издавался в Петербурге в 1772—1773 годах Н. И. Новиковым; на его страницах содержались обличения крепостничества и критика внутренней политики Екатерины II; проповедовал гражданские добродетели, необходимость просвещения.

С. 46. *Квиетизм* (от лат. quietus — спокойный, безмятежный) — религиозно-этическое учение, проповедующее созерцательное отношение к миру, упование на всеразрешающие мистические силы; возникло в конце XVII века внутри католицизма, в Испании и Франции было осуждено; в более общем смысле синоним пассивности, непротивления, мечтательности.

С. 49. *Императорский совет* — предложенный Н. И. Паниным государственный орган, ограничивающий власть самодержца; отвергнутый Екатериной II в начале ее царствования, проект дорабатывался в 70—80-е годы XVIII в. при активном участии Д. И. Фонвизина.

С. 51. *Естественное право* — термин для обозначения совокупности прав и свобод, вытекающих из самой природы человека; идея таких прав признавалась в античности Аристотелем и Цицероном, новые импульсы она получила в XVII—XVIII веках в трудах Д. Локка, Ш. Монтескье, Д. Дидро; в России первостепенная значимость естественного права признавалась просветителями XVIII века, А. Н. Радищевым, некоторыми декабристами.

С. 54. *Брут и Телль* — борцы за идеалы свободы и республиканизма в Древнем Риме и в Швейцарии XIV века; просветители и декабристы в России часто обращались к их именам при обосновании своих убеждений; символы бесстрашия и преданности идеалам свободы.

"Народная воля" — революционная народническая организация, возникла в 1879 году в Петербурге с задачей насильственного уничтожения самодержавия, насчитывала свыше 500 членов; в Исполнительный комитет входили А. И. Желябов, С. Л. Перовская, А. Д. Михайлов и др.; организовала восемь покушений на Александра II и его убийство

1 марта 1881 года; разгромлена правительством, попытки возродить ее в 1889 году не увенчались успехом, хотя агитация отдельных ее членов среди различных слоев населения не прекращалась.

С. 57. *"Журнал Российской Словесности"* — ежемесячное издание, выходило с 1805 года; активное участие в нем как автор принимал И. П. Пнин, выступавший с критикой крепостничества; часто публиковались масоны.

С. 59. *Ганнибалова клятва* — клятва юного Ганнибала, в дальнейшем карфагенского полководца, отомстить Риму за нанесенные поражения его отцу в III—II веке до н. э. В переносном смысле обязательство, которому следуют всю жизнь; "аннибалову клятву" бороться с крепостничеством дали юношами А. И. Герцен и Н. П. Огарев.

Эпикуреизм — философско-этическое учение последователей древнегреческого философа Эпикура; развивалось в Древнем Риме и в Новое время. Счастье и довольство считалось в нем высшей целью человеческой жизни. Термин часто употреблялся для обозначения апологетики вульгарного гедонизма, гонки за наслаждениями.

С. 66. *Новиковский кружок* — журналисты, ученые, переводчики, группировавшиеся вокруг издателя и публициста Н. И. Новикова; наиболее активен в 80-е годы в Москве, большинство членов — масоны; способствовал изданию газет, журналов, учебных пособий по различным отраслям знаний; арест Новикова в 1792 году прекратил деятельность кружка, хотя его традиции продолжались Д. И. Фонвизиным, И. А. Крыловым, А. Н. Радищевым и др.; прообраз кружков первой половины XIX века.

С. 67. *Демосфен с камешками во рту* — по преданию, знаменитый древнегреческий оратор тренировался в искусстве произнесения речей на берегу шумящего моря, вкладывая камешки в рот для улучшения дикции.

"Московский Меркурий" — ежемесячный журнал, издавался П. И. Макаровым в 1803 году в Москве; ориентировался на дух просвещения, в качестве авторов участвовали многие масоны.

"Северный Вестник" — ежемесячный журнал, выходил в 1804—1805 году в Петербурге под редакторством И. И. Мартынова; выражал идеи просвещения и дух "вольнодумства"; далее выходил под названием "Лицей".

"Московский Зритель" — журнал, выпускавшийся в Москве в 1806 году П. И. Шаликовым, печатались произведения сентименталистов.

"Лицей" — журнал, издававшийся И. И. Мартыновым в 1806 году в Петербурге, придерживался консервативных позиций, хотя признавал необходимость просвещения, контролируемого сверху.

Галлицизмы — слова и выражения, заимствованные (иногда неоправданно) из французского ("галльского") языка или образованные по модели французских слов и выражений.

С. 76. *Мещанская драма* — жанр в западноевропейской литературе XVIII века, испытавший влияние идей Просвещения; связана с именами Д. Дидро, Г. Э. Лессинга, Ф. Шиллера; некоторые элементы мещанской драмы просматривались и в русской драматургии конца XVIII — начала XIX века; продолжилась в мелодраме.

С. 80. *Таинства Элевзиса*, или элевсинские мистерии, — религиозные празднества в честь богинь Деметры и Персефоны; означали возрождение природы, включали ритуальные пляски, а также культовое вкушение хлеба и вина; общегосударственный праздник древних Афин.

С. 88. *Пиетизм* (от лат. pietas — благочестие) — мистическое течение внутри немецкого, а затем западноевропейского протестантизма XVII—XVIII веков, его приверженцы ставили религиозное чувство

выше обрядов и богословия; обычно термин применяется для указания на ложное благочестие и религиозное ханжество.

С. 91. *"Беседа любителей русского слова"* — литературное общество в Петербурге в 1811—1816 годах, объединявшее приверженцев лжеклассицизма; в него входили А. С. Шишков, А. С. Хвостов, примыкали И. А. Крылов, Г. Р. Державин; против "Беседы" выступал кружок "Арзамас".

"Арзамас" — литературный кружок начала XIX века (1815—1818), членами которого были К. Н. Батюшков, П. А. Вяземский, В. А. Жуковский, В. Л. Пушкин, А. С. Пушкин, С. С. Уваров и др.; все они выступали против архаистов за обновление литературного языка с позиций сентиментализма, а затем романтизма.

С. 119. *Тугенбунд* (Союз добродетели) — политическое общество, основанное в Пруссии в 1808 году для борьбы с наполеоновскими оккупантами, отличалось националистическими устремлениями.

С. 125. *"Земля и Воля"* — революционная народническая организация, основанная в Петербурге в 1876 году М. А. Натансоном, А. Д. Михайловым, Г. В. Плехановым, А. Д. Оболешевым и др.; призывала к крестьянской революции, национализации земли, замене централизованного государства федерацией общин; в 1879 году распалась в связи с разногласиями относительно методов политической борьбы (допустимость террора) на "Народную Волю" и "Черный Передел". В 1878—1879 годах выпускала нелегальную газету "Земля и Воля"; вела пропаганду не только среди крестьян, но также среди интеллигенции и рабочих.

С. 131. *Фритредерство* (от англ. free trade — свободная торговля) — направление политической экономии и экономической политики, предполагающее свободную торговлю и невмешательство государства в хозяйственную жизнь (ему оставляют роль "ночного сторожа"); возникло в конце XVIII века в Англии и связано с движением за отмену хлебных законов, поддерживавших помещичье землевладение. Именовалось также манчестерством, т. к. его приверженцы в основном действовали в Манчестере, центре текстильной промышленности Англии. Фритредерами были А. Смит и Д. Рикардо.

"Laissez faire, laissez aller" — *"попустительство, вседозволенность"* (фр.) — лозунг физиократов, утверждающий благотворность свободной конкуренции в экономической жизни. Авторство выражения принадлежит французскому экономисту XVIII века Ж. Гурне. В расширительном смысле утверждает независимость различных сфер жизни от государственного контроля, естественность складывающихся социальных отношений. *Физиократы* (от. фр. physiocrates) — одно из направлений классической буржуазной политической экономии, возникшее в 50-е годы XVIII века во Франции. Его приверженцы выступали за крупное капиталистическое хозяйство в земледелии, отмену сословных привилегий, против протекционизма. При этом они считали, что население, не участвовавшее в сельскохозяйственном производстве, социально бесплодно; представители физиократов — Ф. Кене, А. Тюрго и др. — разработали теорию воспроизводства и "чистого продукта".

С. 136. *"Русская Правда" Пестеля* — программный документ Южного общества декабристов, составленный как наказ будущему Временному правительству; замышлялась Пестелем по аналогии с "Русской правдой" Киевской Руси в 1822—1823 годах, разрабатывалась в 1824—1825 годах; предполагала свержение самодержавия и отмену крепостного права, признавала частную собственность и свободу хозяйственной деятельности, допуская помещичье землевладение; власть, согласно ей, должна принадлежать Народному Вечу, Державной Думе и Верховному Собору.

С. 154. "Желанный дух, ты где-то здесь снуешь..."

"Я сын земли. Отрады и кручины
Испытываю я на ней единой".

(*Гёте И. В.* Фауст. Ч. I. Пер. Б. Пастернака)

С. 157. *Левиафан* — в библейской мифологии огромное морское чудовище; название произведения английского философа Т. Гоббса (1651), содержащего учение о происхождении и сущности государства; используется для обозначения огромной и стихийно действующей силы.

С. 188. *Теория официальной народности* — совокупность идей и представлений о сути и направленности системы воспитания, науки, литературы в России; оформилась в царствование Николая I на основе формулы "Православие, самодержавие, народность". Теория была провозглашена в 1834 году министром просвещения С. С. Уваровым с целью нравственного просвещения юношества, получила полное оформление благодаря полемике с П. Я. Чаадаевым. Именно в ее ходе возникли приводимые ниже слова, взятые из переписки бывшего декабриста М. Ф. Орлова и шефа жандармов А. Х. Бенкендорфа. Упоминаемое частное письмо сразу же стало публичным документом.

С. 190. *Иоанн Предтеча* (Иоанн Креститель) — последний в ряду библейских пророков, провозвестник прихода Иисуса Христа; часто употребляется как символ прихода чего-то нового.

С. 192. *"Дух Журналов"* — ежемесячное издание обзоров материалов научного и общественно-политического содержания в различных русских журналах; выходил в Петербурге с 1815 по 1826 год под редакцией Г. М. Яценко.

С. 193. *Третье отделение* — орган политического надзора и сыска в рамках Собственной его императорского величества канцелярии, существовало с 1826 по 1880 год. Его исполнительный орган — Отдельный корпус жандармов. Осуществляло цензурные функции, надзор над общественными движениями, местами заключения. В 1880 году заменено департаментом полиции Министерства внутренних дел.

С. 194. *Петрашевцы* — представители кружка русской интеллигенции, одним из организаторов которого был М. В. Буташевич-Петрашевский. Кружок существовал в Петербурге с 1845 по 1849 год, в него входили чиновники и военные, писатели (включая Ф. М. Достоевского и М. Е. Салтыкова-Щедрина) и ученые; филиалы были во многих городах России; после выдачи кружка провокатором к дознанию привлекались свыше 100 человек (число подозреваемых достигло 280 человек), осуждено 23 человека; кружок способствовал распространению идей утопического социализма.

С. 195. *Педель* — в дореволюционных университетах России надзиратель, следивший за поведением студентов.

С. 197. *"Современник"* — литературный и общественно-политический журнал, выходил в Петербурге с 1836 по 1866 год; основатель — А. С. Пушкин, с 1838 года редактировался П. А. Плетневым, а с 1847 года — Н. А. Некрасовым; в нем сотрудничали А. И. Герцен, И. С. Тургенев, Л. Н. Толстой. С конца 50-х годов под влиянием Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова придерживался революционно-демократической направленности. Закрыт в 1866 году правительственным распоряжением.

С. 202. *Козьма Прутков* — литературный псевдоним, под которым выступали братья Александр, Алексей и Владимир Жемчужниковы, а также А. К. Толстой. Ему приписывались юмористические и сатирические стихи, пародии, афоризмы; олицетворял самодовольного и ограниченного бюрократа и мещанина; имел свою "биографию" (чиновник Пробирной палаты) и т. п.

С. 203. *"Санкт-Петербургские Ведомости"* — газета, выходившая в Петербурге с 1728 по 1917 год (с 1914 года под названием "Петроградские Ведомости"), продолжение первой русской газеты "Ведомости"; в XVIII веке ее курировал М. В. Ломоносов, в XIX веке — официальный орган правительства. С 60-х годов XIX века до 1875 года придерживалась либеральной ориентации.

С. 241. *Острова Бонин-Сима, Анжер, Капштадт (Кейптаун)* — пункты путешествия И. А. Гончарова на фрегате "Паллада" (50-е гг. XIX в.).

С. 242. *Отец трех Горациев* — отец трех юношей-близнецов легендарного древнеримского рода, победивших в VII веке до н. э. других трех близнецов — Курциев; символизируют преданность идее.

С. 255. *Правда-истина и правда-справедливость* — разработанное Н. К. Михайловским положение об особой приверженности русского народа нравственным началам.

С. 257. Слова из "Фауста" И. В. Гёте.

С. 271. *"Московский Телеграф"* — двухнедельный научно-литературный журнал, издававшийся К. А. Полевым в 1825—1834 годах; придерживался умеренно критических позиций по отношению к самодержавию; среди его авторов были Е. А. Баратынский и А. С. Пушкин; ратовал за развитие промышленности и торговли, распространение просвещения.

С. 273. *Общественный договор* — теория происхождения государства, выдвинутая голландским юристом XVII века Г. Гроцием и разработанная французскими просветителями. Ее сторонники утверждали, что государство возникает в результате договора между людьми, добровольно отчуждающими свои права в его пользу, но способными его контролировать и обязанными делать это. В России ее положений придерживались просветители XVIII века, ряд декабристов.

С. 275. *"Московские Ученые Ведомости"* — критико-библиографический журнал, выпускавшийся Московским университетом (профессором И. Ф. Буле) в 1805—1806 годах; отличался консервативной направленностью.

С. 277. *"Московский Вестник"* — историко-философский и литературно-критический журнал, издавался с 1827 по 1830 год М. П. Погодиным при активном участии любомудров и будущих славянофилов; в нем публиковался А. С. Пушкин; журнал придерживался теории "чистого искусства", публиковал работы о немецкой философии.

С. 278. *"Общество любомудрия"* существовало в 1823—1825 гг. в Москве как литературно-философский кружок, в который входили В. Ф. Одоевский, Д. В. Веневитинов, будущие славянофилы И. В. Киреевский, А. И. Кошелев и др. Члены кружка изучали отечественную мысль и западных философов, в первую очередь Шеллинга, придерживались умеренно либеральных позиций, дистанцируясь от самодержавия; кружок распался после 14 декабря 1825 года.

"*Мнемозина* (Собрание сочинений в стихах и прозе)" — альманах, выпускавшийся в Москве В. К. Кюхельбекером и В. Ф. Одоевским в 1824—1825 годах; в нем публиковались будущие декабристы, а также любомудры; самораспустился перед 14 декабря.

С. 282. *"Московский Наблюдатель"* — литературный журнал, издававшийся в 1835—1839 годах при участии М. П. Погодина, В. Ф. Одоевского, А. С. Хомякова, а затем под редакцией В. Г. Белинского; с 1838 года — орган кружка Н. В. Станкевича.

С. 296. *"Телескоп"* — литературно-общественный журнал, издававшийся в 1831—1836 годах Н. И. Надеждиным; придерживался умеренно либеральных позиций, в нем сотрудничали В. Г. Белинский и А. С. Пушкин; закрыт правительственным распоряжением за публикацию "Философического письма" П. Я. Чаадаева.

С. 296. *Егор Федорович Гегелев* — ироническое имя Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, употреблялось его русскими последователями и критиками, в частности В. Г. Белинским.

С. 297. *"Отечественные Записки"* — ежемесячный литературно-политический журнал; основан в 1818 году, в 1830 году выпуск прекратился и возобновился в 1839 году; в нем активно сотрудничал В. Г. Белинский. С 1867 года его редакторами были Н. А. Некрасов, а затем М. Е. Салтыков-Щедрин и Н. К. Михайловский; с этого времени продолжал традиции "Современника", публиковал работы народников; постоянно подвергался цензурным притеснениям; в 1884 году был закрыт.

С. 301. *Кружок Критских* — тайное общество молодых студентов, организованное в Московском университете братьями Критскими после восстания декабристов. Его участники были арестованы в 1827 году и приговорены к ссылке, где умерли; описан А. И. Герценом в "Былом и думах".

Кружок Сунгурова — тайное общество, возникшее в конце 20-х годов XIX века. Его участники были арестованы в 1831 году и сосланы в Сибирь. Описан в "Былом и думах" А. И. Герцена.

С. 307. *Неумытный* — нелицеприятный, неподкупный, беспристрастный, честный и правдивый.

С. 317. *Кружок друзей Станкевича* возник в 1832 году в Москве; в него входили как будущие западники — В. Г. Белинский, В. П. Боткин, так и будущие славянофилы — К. С. Аксаков и др.; поддерживал тесную связь с кружком А. И. Герцена и Н. П. Огарева; после отъезда Н. В. Станкевича за границу в 1837 году кружок распался; в нем преобладали философско-эстетические интересы, хотя критиковались и порядки крепостнической России (например, М. А. Бакуниным и др.).

С. 318. *"Что действительно, то разумно; что разумно, то действительно"* — знаменитая формула из "Философии права" Гегеля. Акцент в ее толковании: подчинение "разума" "действительности" или наоборот — определял консервативную (старогегельянцы) или революционную (младогегельячцы) устремленность интерпретаторов, в том числе и в России.

С. 322. *Молох* — бог Солнца в Древней Финикии, которому приносились человеческие жертвы; имя получило символическое значение для указания на всеподавляющую силу государства, капитала и т. д.

С. 323. *Юная Германия* (Молодая Германия) — группа либерально настроенной интеллигенции в Германии 30-х годов XIX века, выступавшая за активное обращение к проблематике общественно-политической жизни; ее члены проводили демократическую тенденцию в публицистике, выступали в поддержку конституционализма и республики.

С. 335. *Профан* — вымышленный герой "Записок профана" Н. К. Михайловского (1875—1877), цикла статей с "наивно"-критическим взглядом на социальные проблемы, текущую литературную жизнь, развитие науки.

С. 337. *Номинализм* — философское учение, отрицающее значимость общих понятий (универсалий) как не соответствующих реальным вещам и их соотношениям и признающее существование только единичных вещей; линия номинализма присуща всей истории философии, наиболее полное выражение она получила в XIV—XV веках; Иванов-Разумник тоже придерживался ее в своих философско-социологических взглядах.

С. 342. *"Сельское Чтение"* — журнал, издаваемый В. Ф. Одоевским и А. П. Заблоцким-Десятовским в 1843—1846 годах в Петербурге, предназначался для земледельцев; содержал сведения по различным

отраслям сельского хозяйства, знакомил с начатками естественных наук, но публиковал и художественные произведения (В. И. Даля, М. Н. Загоскина, В. А. Соллогуба и др.).

С. 343. *Фаланстер* — дворец для проживания всех входивших в фалангу — первичную ячейку идеального общества, описанного Ш. Фурье; поселение нового типа, где свободно объединяются носители разных видов социально полезной деятельности, место устроения социальной гармонии в единении с природой. С проектами организации фаланстеров связывали свою деятельность некоторые петрашевцы.

Икария — утопическая страна, описанная Э. Кабе в романе "Путешествие в Икарию" (1840) как общество-ассоциация, основанная на принципах социального равенства, братства, единства и демократии, а также гармонии с природой. В нем осуществлялся лозунг "Каждый по способностям, каждому по потребностям". Название одной из коммунистических общин в Америке (1848—1895), созданной последователями Кабе в штате Индиана.

С. 352. *"Сим победиши!"* — слова, якобы сказанные перед битвой императору Константину во сне Иисусом Христом, указывающим на крест; Константин сделал христианство религией Римской империи.

С. 353. *Янус* — в римской мифологии божество дверей (входа и выхода), изображался с двумя противоположно направленными лицами, обращенными в прошлое и будущее. Метафора использовалась А. И. Герценом для обозначения единения и различий западников и славянофилов.

С. 370. *"Московский Сборник"* — альманах, выпущенный И. В. Киреевским в 1852 году, где содержалась критика европейской образованности с позиций славянофильства; второй выпуск был запрещен правительственным распоряжением.

С. 377. *"Москвитянин"* — литературно-художественный и научный журнал, выходил в Москве в 1841—1856 годах под редакцией М. П. Погодина; придерживался теории официальной народности, резко полемизировал с "Отечественными Записками" и "Современником"; в нем печатал свои пьесы А. Н. Островский.

С. 384. *"День"* — еженедельная политико-литературная газета, издававшаяся в Москве с 1861 по 1865 год И. С. Аксаковым, орган славянофилов.

С. 387. *Теория К. Аксакова о Земле и Государстве* (или земщине и власти) утверждала благотворность их единения до Петра I и предполагала его восстановление на началах соборности. Подвергалась критике со стороны западников и революционных демократов; разрабатывалась в середине XIX в., в трансформированном виде сохранилась и у поздних славянофилов.

С. 388. *"Русь"* — литературно-политическая газета, издавалась в Москве в 1860—1886 годах И. С. Аксаковым; стояла на консервативно-славянофильских позициях, вела полемику с либеральными конституционалистами и А. И. Герценом.

С. 393. *"Колокол"* — газета, издававшаяся в 1857—1865 годах А. И. Герценом и Н. П. Огаревым в Лондоне, а затем в Женеве; последние выпуски — на французском языке. Представляла вольную русскую прессу, обличала крепостничество и критиковала реформу 1861 года; имела многих корреспондентов в России и нелегально туда переправлялась.

С. 395. См. примечание к с. 131.

Примечания составлены
И. Е. Задорожнюком и *Э. Г. Лаврик*

Указатель содержания[1]

От автора *3*

Предисловие ко второму изданию *4*

Введение *16*

I. Что такое интеллигенция? *16*

Обычное слишком широкое понимание термина "интеллигенция"; необходимость ограничения и отграничения этого понятия. — Отдельные "интеллигенты" и интеллигенция как группа; преемственность и внутренняя связь в этой группе; внеклассовость и внесословность. Четыре формальных признака интеллигенции.

Попытки определить внутреннее содержание понятия "интеллигенции"; Лавров и его теория критически мыслящих личностей. Культура и цивилизация, претворение первой во вторую. "Дикари высшей культуры"; антимещанство как характерная черта интеллигенции. Отсутствие формальных признаков, позволяющих раз навсегда разделить регрессивное от прогрессивного; необходимость обратиться к исследованию содержания. Направление процесса; творчество новых идеалов; цель; активность в достижении этой цели. Определение интеллигенции.

II. Содержание истории русской интеллигенции *26*

Цель и задачи истории русской интеллигенции; внешняя сторона этой истории и ее внутреннее содержание; отсутствие первой в предлагаемой книге, представляющей из себя философию истории русской интеллигенции. "Большая дорога" в истории развития русской интеллигенции и проселочные дороги; исключительное внимание, обращенное на первую. — Философия истории русской интеллигенции — в то же время и философия русской литературы; литература, как фокус, собирающий лучи, посланные жизнью. Русская литература — евангелие русской интеллигенции. Необходимость руководящей ариадниной нити. Среда и процесс.

Мещанство. Определение понятий. Мещанство, как фон, на котором происходила история русской интеллигенции. Понятие "мещанства" и "буржуазии"; терминология Герцена; мещанство, как внесословное и внеклассовое понятие. Возможность только формального определения мещанства. Мещанство, как понятие этическое.

---

[1] Развернутый *Указатель содержания* составлен самим Ивановым-Разумником. Вместе с *Указателем произведений* и *Указателем библиографическим*, которые также составлены Ивановым-Разумником, он образует авторское справочное "Приложение" к "Истории русской общественной мысли". В настоящем 3-томном издании, для удобства пользования, *Указатель содержания* разделен на три соответствующие части. Другие авторские указатели помещены в конце произведения, в третьем томе. — *Примеч. ред.*

Индивидуализм. Двоякий смысл; индивидуализм, как проблема социологическая и индивидуализм, как проблема этическая: индивидуализм и социализм, индивидуализм и мещанство. Личность и общество; центральное значение этой проблемы.
Индивидуализм и мещанство, как главное содержание истории русской интеллигенции; борьба с мещанством и борьба за индивидуализм (этико-социологический).
Выводы.

Глава I. В преддверии XIX века *39*

I. Отсутствие интеллигенции при наличности отдельных "интеллигентов" в допетровскую эпоху. XVIII век; революция Петра и Ломоносова. Общий фон литературной жизни XVIII века — мещанство формы, литературное мещанство ложноклассицизма. *39*
II. Зарождение интеллигенции, как преемственной группы, в екатерининскую эпоху; внесословность и внеклассовость этой группы; сословный состав и внесословные идеалы. *41*
III. Сатирические листки, полемика Новикова с Екатериной; личное усовершенствование, как панацея всех социальных зол — точка зрения Екатерины, необходимость социальных реформ — точка зрения Новикова, как представителя русской интеллигенции. Два течения — общественное и индивидуалистическое; представители первого — Новиков, Фонвизин, Радищев, Пнин; представитель второго — Державин. *44*
IV. Фонвизин. "Бригадир" и "Недоросль"; борьба за право человека; тип Стародума: двойственное решение вопроса о личности и человеке. Благо личности и общества — антииндивидуалистическое решение этого вопроса Фонвизиным в "Выборе гувернера". *47*
V. Радищев. Принцип естественного права и социально-общественное толкование его Радищевым. "Человек" и "личность" для общественника и индивидуалиста; серединное положение, занятое Радищевым и вообще интеллигенцией XVIII века; отношение к вопросу о народном благе и национальном богатстве. Ода "Вольность". *50*
VI. Продолжатели Радищева. Пнин. Сознание необходимости синтеза личности и общества. Ода "Человек" и "Опыт о просвещении". *56*
VII. Державин — как представитель другой группы русской интеллигенции; зачатки индивидуализма. Реальная личность, как объект поэзии Державина. Эпикуреизм и страх смерти. *59*
VIII. Вопрос о "роли личности в истории": диаметрально противоположные точки зрения двух групп русской интеллигенции (Державин и Пнин). Соединенная борьба обеих групп русской интеллигенции с мещанством в жизни и в литературе. Борьба с литературным мещанством и постановка проблемы индивидуализма, как содержание истории русской интеллигенции первой четверти XIX века. *62*

Глава II. Сентиментализм и романтизм *65*

I. Рознь между интеллигенцией и высшими сословно-общественными классами конца XVIII века. Ложноклассицизм последних и сентиментализм, как идеология первой. Сентименталистические веяния в сатирических листках. *65*
II. Карамзин. "Письма русского путешественника", как произведение "гуманическое", шаг назад в сфере интеллектуального развития, но зато создание новых обширных кадров русской интеллигенции. Синтетичность сентиментализма; впервые — примат реальной личности

над абстрактным человеком, первый шаг к этическому индивидуализму. Антирационалистичность сентиментализма. Этический индивидуализм и отрицательное отношение к социологическому номинализму. "Реальная личность" сентиментализма — антиреалистическое построение, в котором, однако, непосредственные переживания индивидуума занимают первое место. Разрыв сентиментализма с абстрактным человеком. Проповедь самосовершенствования, постепеновство — первый шаг к разложению сентиментализма, к этико-социологическому номинализму и ультраиндивидуализму. *67*

III. Сознательная борьба сентиментализма с литературным мещанством; "мещанская драма" — сословно-мещанская и литературно-антимещанская, этическое антимещанство сентиментализма, очерк Карамзина "Чувствительный и холодный", типы Эраста и Леонида. — Разложение сентиментализма — его вырождение в литературно-этическое мещанство; романтизм, как преемник сентиментализма. *75*

IV. Что такое романтизм? — Обычные определения. Мнение Белинского. — Романтизм, как система мировоззрения и как психологическая категория. Стремление и проникновение "за пределы предельного", мистицизм, как религиозный романтизм. Три рода романтизма: романтизм логический, этический и эстетический, романтизм мысли, воли и чувства. Характерные их признаки. Совпадение этих трех родов романтизма с романтизмом немецким, английским и французским. Гофман, Байрон, Гюго. Основная черта всякого романтизма — разрыв с обыденностью; резкое антимещанство романтизма; революционность его в конечном счете. — Русский романтизм начала XIX века — псевдоромантизм. *80*

V. Жуковский, как главный представитель логического псевдоромантизма. Связь с Карамзиным; поэзия Жуковского — сентиментальный псевдоромантизм. Реальная фантастика вместо проникновения "за пределы предельного"; рационалистический пиетизм вместо романтического мистицизма. "Христианская философия" Жуковского и его проект "О смертной казни". — Значение поэзии Жуковского; его сентиментальный псевдоромантизм, как первая ступень к эстетическому индивидуализму. – Борьба с мещанством ложноклассицизма и сентиментализма; "Арзамас". *85*

VI. Пушкин. Конец борьбы с литературным мещанством. "Руслан и Людмила", как решительный удар логическому псевдоромантизму Жуковского, как последние расчеты Пушкина с литературным мещанством сентиментального псевдоромантизма и как переход от романтизма логического к этическому. "Байронизм" и его неверное понимание Пушкиным; этический псевдоромантизм его поэзии. Байронический псевдоромантизм Пушкина, как первая ступень к социологическому индивидуализму. "Цыганы". Одновременная наличность в мировоззрении Алеко Пушкина социологического индивидуализма и этического антииндивидуализма. — Лермонтов и его байронический псевдоромантизм. *92*

VII. Бестужев-Марлинский, как представитель "эстетического" псевдоромантизма в русской литературе. Ультраромантизм Бестужева, как последняя вспышка литературного мещанства. Последние удары этому мещанству: Пушкин — тип Алексея Берестова, Лермонтов — тип Грушницкого. Смерть мещанского ультраромантизма в борьбе с реализмом. *103*

Глава III. Декабристы *111*

I. Преемственная связь между русской интеллигенцией XVIII и XIX столетий; Новиков, Радищев и декабристы; влияние масонства и разрыв с ним интеллигенции двадцатых годов. Значение национальных и освободительных войн 1812—1815 годов для русского самосознания. Ожидание политической реформы сверху и скорое разочарование. Речь Александра I и эпиграмма Пушкина. Переход русской интеллигенции от конституционных надежд к революционным мыслям. *111*

II. Тайные общества; их возникновение и развитие. "Союз Спасения"; его возникновение и разложение; его основные задачи. "Союз Благоденствия"; его значение в деле пропаганды идей декабризма; вытеснение в нем этики политикой, как одна из причин упразднения "Союза Благоденствия". Южное и Северное тайные общества. Цели и задачи декабристов. *116*

III. Декабризм, как в общем внеклассовое и внесословное течение. Течения и группы в декабризме; три главных направления. Н. Муравьев, Н. Тургенев и Пестель. *121*

IV. Взгляды Н. Муравьева: родовая и денежная аристократия, как узда деспотизма; проект конституции; экономический либерализм и примат политического над социальным. *125*

V. Взгляды Н. Тургенева: примат социального над политическим; проекты социальной реформы. "Опыт теории налогов" и экономический либерализм; таможенный тариф 1819 года. Примечания Н. Тургенева к проекту конституции Н. Муравьева. Значение Н. Тургенева среди декабристов. *128*

VI. Взгляды Пестеля: система последовательного демократизма и республиканские тенденции; синтез социального и политического. *136*

VII. "Русская Правда" Пестеля; первоначальная и окончательная редакция. Внесословный и внеклассовый характер идеалов Пестеля; его взгляды на земельный вопрос. Общинное землепользование и частная земельная собственность, как взаимные коррективы; ошибка Пестеля. *139*

VIII. Значение Пестеля для декабризма и для истории русской общественной мысли. Этико-социологические основания; утилитаризм и рационализм Пестеля. *143*

IX. Внесословность и внеклассовость декабризма; три основных его течения; методологическая схема и действительность. Значение декабризма для последующего развития русской общественной мысли. *150*

Глава IV. Пушкин и Лермонтов *153*

I. Декабристы в литературе. Отношение Грибоедова и Пушкина к декабризму, с одной стороны, и к этическому мещанству — с другой. Реализм, как новое оружие борьбы русской интеллигенции с этическим мещанством. Что такое реализм? — Реализм, как психологическая категория и система мировоззрения; самоограничение эмпирической действительностью. Рационализм, как философский реализм. Реализм и романтизм, полярность их; трагические коллизии и их совмещения (псевдоромантики, Лермонтов, Гл. Успенский, Гаршин и др.). Неизбежность реализма для русской интеллигенции XIX века. *153*

II. Пушкин, как величайший представитель реализма в русской жизни и литературе. "Реальная личность", как реалистическое построение. Наличность у Пушкина трех родов индивидуализма — социологического, этического (вслед за Карамзиным) и эстетического (вслед за

Жуковским). Поворотный пункт — 1825 год; "Борис Годунов"; разрыв с романтизмом. Постепенный переход Пушкина от социологического к эстетическому индивидуализму. Теория искусства для искусства; решение этой проблемы Пушкиным: цель искусства — в искусстве, но цель художника, как человека, — в самой жизни. *157*

III. Теория эта в произведениях Пушкина; "Скупой рыцарь" и "Моцарт и Сальери", как художественное отражение этой теории. *159*

IV. Решение Пушкиным проблемы социологического индивидуализма. "Галуб": гибель непобежденной личности в борьбе с обществом; "Медный всадник" — гибель побежденной в этой борьбе личности. Двойственное отношение Пушкина к Петру. *162*

V. Противопоставление личности определенной общественной группе; Пушкин и бюрократическая аристократия, его борьба с мещанством жизни; идеал родовой аристократии; утопизм и ошибки Пушкина. Ненависть к этическому мещанству; гибель среди него и в борьбе с ним; гибель, но не поражение. *167*

VI. Лермонтов; антимещанство — его основная черта; борьба его с мещанством жизни как таковой и связь его в этом с Чеховым. Ошибочное мнение о пессимизме Лермонтова. *172*

VII. Раздвоение Лермонтова: романтические порывы и реалистические путы; стремление "за пределы предельного" и жадная любовь к земному; оптимизм Лермонтова. Пантеизм Лермонтова, как компромисс между романтическими чувствами и реалистическими взглядами. *176*

VIII. Жажда жизни; разрыв с обыденностью; "Мцыри". Мотив одиночества, переход Лермонтова от эстетического индивидуализма к социологическому; индивидуализм Лермонтова, как следствие его антимещанства; у Пушкина — обратное. Отсутствие этического индивидуализма. Гибель Лермонтова в трагическом одиночестве; гибель, но не поражение в борьбе с мещанством жизни. *180*

IX. Пушкин и Лермонтов, полярность их: от индивидуализма к антимещанству и от антимещанства к индивидуализму; цельность и раздвоенность; эллин и иудей. Наследники Пушкина — Гоголь, Тургенев, Л. Толстой; наследники Лермонтова — Достоевский, Чехов, "декаденты". *184*

Глава V. Эпоха официального мещанства *188*

I. Разгром русской интеллигенции двадцатых годов. Государственное мещанство, как подпочва мещанства этического. *188*

II. Эпоха официального мещанства (1825—1855). Характеристика ее. *190*

III. Государственная опека; мундир. *194*

IV. Террор системы официального мещанства после 1848 года; циркуляры 1848—1855 годов; общий девиз — "не рассуждать, повиноваться". *198*

V. Разрез исторического пласта эпохи официального мещанства — Козьма Прутков. Характеристика этого писателя и его значение — живое воплощение в нем главных сторон системы официального мещанства. *202*

Глава VI. Гоголь *209*

I. Бессознательная сатира на эпоху и систему официального мещанства. Поэт "растительной жизни"; "растительность", как первый этап на пути к мещанству; постепенная градация на этом пути в типах Гоголя; достигнутый апогей в "Мертвых душах". *209*

II. Страх Гоголя перед изображенной им "мглой жизни"; попытка одним ударом добить этическое мещанство; переход к "Переписке"; замена "неумолимого резца" сатиры пером публициста. *210*

III. "Переписка", апология системы официального мещанства вместо борьбы с ней; этическое мещанство Гоголя. *214*

IV. Сознание своего бессилия и возвращение к художественному творчеству; второй том "Мертвых душ"; стремление одним ударом поразить мещанство; типы "идеальных людей"; вторичное поражение Гоголя мещанством. *218*

V. Теория самосовершенствования у Гоголя; аскетизм его; рационализм Гоголя; полное отсутствие религиозной романтики. Гибель побежденного Гоголя в борьбе с мещанством. *221*

Глава VII. Гончаров *224*

I. Гончаров, как апологет и проповедник мещанских идеалов и идеолог этического мещанства. "Обыкновенная история", тип Адуева-дяди; ошибка Белинского. *224*

II. Адуев, как положительный тип; характерность его; "адуевщина" эпохи официального мещанства. Дальнейшее развитие этого типа в Штольце. *226*

III. "Обломов". Обломов, как переход от растительности к мещанству. *230*

IV. Штольц; эволюция адуевщины. *232*

V. "Обрыв", бессилие Гончарова построить тип не мещанский (Волохов). Преемник Адуева и Штольца — Тушин. Гончаров и его герои; знак равенства между ними. *237*

VI. Гончаров — Адуев в кругосветном плавании; "Фрегат "Паллада"; плавание по казенной надобности. Фиксирование в художественном слове идеалов этического мещанства. Письма Гончарова. "Больной мещанин". *240*

VII. "Объективизм" Гончарова; бессилие его "психологического анализа"; отсутствие чувства меры в описании необыкновенного. Произведения Гончарова, как песнь торжествующего мещанства; фиаско. Значение Гончарова; осуждение обломовщины и восхваление адуевщины. Гибель самого Гончарова в мещанстве. *249*

Глава VIII. Лишние люди *253*

I. Лишние люди, как неизбежный результат системы официального мещанства. Их предтечи в аракчеевскую эпоху — Кавказский пленник, Алеко, Чацкий. Разочарованность, искание и протест. *253*

II. Онегин и Печорин. Примат реальной личности над истиной. Отсутствие силы у Онегина; неверно направленная сила у Печорина и раздвоенность его. Раздвоенность, как характерная черта лишних людей. *255*

III. Типы лишних людей — Чулкатурин, Гамлет Щигровского уезда. *257*

IV. Бельтов. *261*

V. Рудин. *262*

VI. "Активная слабость" лишних людей; раздвоенность между реалистическим и романтическим типами; "ум с сердцем не в ладу"; раздвоенность между индивидуализмом и мещанством. Роль лишних людей в истории эволюции русской интеллигенции; судьба их. *266*

Глава IX. Тридцатые годы *270*

I. История русской интеллигенции в эпоху официального мещанства. *270*

II. Философский романтизм части русской интеллигенции двадцатых и тридцатых годов. Родоначальник русского шеллингианства — Велланский и его работы; немецкая философия в России начала XIX века и отношение к ней общества и правительства. Кружок профессора Павлова; "архивные юноши". *274*

III. "Общество любомудров". Издание "Мнемозины" и значение ее в истории русской мысли. Кн. В. Одоевский, Кюхельбекер и др.; кружок Веневитинова. *278*

IV. Восприятие эстетических взглядов Шеллинга; эстетический индивидуализм русских шеллингианцев и возможное их влияние на Пушкина; борьба их с сентиментальным псевдоромантизмом. Издание "Московского Вестника"; распадение кружка "любомудров". *283*

V. Тридцатые годы — кружок Станкевича; связь его с русским шеллингианством двадцатых годов. *286*

VI. Философия Станкевича и его постепенная эволюция. *289*

VII. Шеллинг и Фихте. *292*

VIII. Гегель. Конец философского романтизма и переход к реализму в статьях Белинского начала сороковых годов. Распадение кружка Станкевича. *295*

IX. Кружок Герцена. "Умозрительные" и "социальные" идеи тридцатых годов и столкновения их. Эволюция Герцена от "социальности" к "умозрительности" и эволюция Белинского от "умозрительности" к "социальности". *300*

X. Соединение кружков Станкевича и Герцена. *304*

Глава X. Белинский *307*

I. Реализм Белинского и его философский романтизм. Проблема "любви" в кружке Станкевича. *307*

II. Эстетический индивидуализм русской интеллигенции в период шеллингианства; теории Белинского; романтическая теория искусства; примат реальной личности. *309*

III. Переход к философии Фихте; этический индивидуализм и антимещанство; насильственный разрыв с реализмом. Русское фихтеанство и Лермонтов. *312*

IV. Крайности русского фихтеанства; уклон к этическому ультраиндивидуализму; неизбежное, хотя и временное мещанство. *314*

V. Гегельянство, как спасение от мещанства и псевдоромантизма. "Московский Наблюдатель"; статьи Бакунина. Этический и социологический антииндивидуализм русского гегельянства; апофеоз "действительности"; конец философского псевдоромантизма. Переход к сороковым годам. *317*

VI. Развитие Белинским теорий гегельянства в смысле философского реализма; отождествление "разумной действительности" с реальной действительностью и с исторической необходимостью. Пожертвование реальной личностью для избавления от философского романтизма и для укрепления реалистического мировоззрения; переход к реализму, сопровождаемый резким поворотом от реальной личности к абстрактному человеку. Социологический антииндивидуализм, как характеристика переходного периода между тридцатыми и сороковыми годами. *319*

VII. "Очерки Бородинского сражения". Органическая теория общества; влияние шеллингианства; связь с славянофильством. Общество,

как расширение (а не ограничение) человеческой личности; попытка примирения этического индивидуализма с социологическим антииндивидуализмом. *322*
VIII. Верное истолкование Гегеля. Сохранение эстетического индивидуализма и даже переход к эстетическому ультраиндивидуализму ("Менцель"). Отзвуки мещанства; апология обыденности; отождествление "обыденности" с "действительностью". Промежуточный период между тридцатыми и сороковыми годами: социологический антииндивидуализм, эстетический ультраиндивидуализм; примат абстрактного "человека над реальной личностью и начало перехода от романтизма к реализму". *326*
IX. Бунт против социологического антииндивидуализма. "Неразумная действительность". Социологический индивидуализм; примат реальной личности; этический индивидуализм Белинского. *330*
X. Окончательный переход к реализму. *333*
XI. Терминология: реализм и идеализм, романтизм и номинализм. Философский индивидуализм Белинского. *335*
XII. Социализм; действительность на почве социальности. *339*
XIII. Утопический социализм, отношение к нему Белинского. Этический индивидуализм Белинского; отрицательное отношение к утилитаризму. Ошибки Белинского, самопротиворечие его: смешение социологического индивидуализма и этического антииндивидуализма; теории прогресса; "шигалевщина" в пространстве и шигалевщина во времени. Развитие этих идей впоследствии Герценом. *342*
XIV. Отношение к славянофильству; первые звуки народничества. — Реакция против былого эстетизма, но не утилитаризм в искусстве. *346*
XV. Белинский, как знамя русской интеллигенции. *349*

Глава XI. Западники и славянофилы *353*

I. "Великий раскол" русской интеллигенции сороковых годов. Причина раскола; центральный его пункт — проблема индивидуализма. Начало раскола — 1825 год; кружки Веневитинова и Станкевича. Славянофильство и западничество, как полюсы в психологических типах мышления. Общая идея, лежащая в основе и западничества, и славянофильства: проблема философии истории, вопрос об особом пути развития России. Постановка этих вопросов Чаадаевым. Чаадаев. Его значение в истории русской общественной мысли; его внешняя связь с декабристами и расхождение с ними: социально-политические интересы декабристов и философо-исторические запросы Чаадаева. "Философические письма" Чаадаева и система его мировоззрения. *353*
II. Исторический процесс и прогресс; смысл истории. Христианство (католичество), как внутренняя идея процесса истории. Европа и Россия; ошибочный путь второй; единство пути прогресса. Необходимость для России перейти на общеевропейский путь исторического развития. *356*
III. Изолированность Чаадаева и внешность его связи с предшествующей историей русской интеллигенции. Влияние на Чаадаева эпохи официального мещанства; обычная переоценка этого влияния. Чаадаев, как родоначальник социально-философских запросов русской интеллигенции и как предшественник Герцена; его связь с последующей историей русской общественной мысли. Вопрос о мистицизме Чаадаева. Рационализм; иррационализм не есть еще мистицизм; псевдомистицизм Чаадаева и его решение с этой плоскости вопросов философии истории. *359*

IV. Борьба с позитивными теориями прогресса, но в то же время типично "шигалевское" решение вопроса о прогрессе. Крайний этический и социологический антииндивидуализм Чаадаева. Влияние Чаадаева на западничество и славянофильство; обычная ошибка терминологии — причисление Чаадаева к западникам; его точки соприкосновения со славянофильством. *362*

V. Эволюция взглядов Чаадаева; мысль о возможности особого пути развития России; предвосхищение Чаадаевым основных положений народничества. "Апология сумасшедшего". Влияние Чаадаева на современную ему интеллигенцию. *366*

VI. Отношение западничества и славянофильства к проблемам, впервые поставленным Чаадаевым; пункты расхождения. Реалистичность западничества и романтичность славянофильства; разногласие в частных вопросах. Борьба славянофильства с воображаемым социологическим ультраиндивидуализмом западников и борьба западничества с воображаемым этическим антииндивидуализмом славянофилов. Отношение к "нации" и "народу". Идея национальности. Борьба славянофилов с социологическим номинализмом; согласие с ними Белинского; борьба с "гуманическим космополитизмом". Отношение к космополитизму; диссертация К. Аксакова. Ошибка славянофильства; смешение понятий "нации" и "народа". *369*

VII. Спор между славянофильством и западничеством о значении личности. Теория родового быта; статья Кавелина. *373*

VIII. Возражения Самарина и дальнейшая полемика. Смешение понятий "личности" и "человека"; попытка их разграничения Кавелиным и Самариным. Характерная опечатка; теория "принижения" личности. *377*

IX. Теория Хомякова. Взаимное непонимание славянофилов и западников; одинаковое уважение начала личности и теми и другими. *380*

X. Община в понимании славянофилов; община, не как экономическая, а прежде всего как этическая концепция. Общинное начало, как противовес социологическому номинализму и теории искусственной ассоциации. Община и личность: политическая романтика. Этический индивидуализм славянофильства. *384*

XI. Теория К. Аксакова; Земля и Государство. Личность и государство; анархистские тенденции славянофильства. Интеллигенция, как "народ самосознающий" (определение И. Аксакова). Общая характеристика славянофильства. Религиозный романтизм; философский антииндивидуализм; этический индивидуализм. Теория естественного права. Пропасть (философская и психологическая) между западничеством и славянофильством; точка соприкосновения. Социологический индивидуализм западничества и этический индивидуализм славянофильства, как решение с двух различных сторон одной и той же проблемы; взаимодополнительность этих решений. *387*

XII. Западничество и славянофильство, как союзники в борьбе с системой официального мещанства. Ненависть к этическому мещанству. *391*

XIII. Дальнейшие судьбы славянофильства и западничества. Славянофильство, как консервативное доктринерство; вырождение его в доктринерство реакционное. Вырождение западничества в доктринерство либеральное. Синтез лучших сторон славянофильства и западничества; народничество. Герцен; мост между социологическим индивидуализмом западников и этическим индивидуализмом славянофилов. *393*

* * *

Примечания. *И. Е. Задорожнюк, Э. Г. Лаврик.* *397*

Иванов-Разумник

История русской общественной мысли

В трех томах

Том первый

Заведующий редакцией
и ведущий редактор издания *М. М. Беляев*

Редакторы *Т. И. Аверьянова, Ж. П. Крючкова*

Технический редактор *Р. Я. Лаврентьева*

ЛР № 010273 от 10.12.92 г.
Подписано в печать 08.12.97 г.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Уч.-изд. л. 23,39. Цена 26 400 р.
(С 01.01.98 г. цена 26 р. 40 к.).
Цена для членов клуба 24 000 р.
(С 01.01.98 г. цена для членов клуба 24 р.).

Электронный оригинал-макет подготовлен
в издательстве «Республика».

Российский государственный
информационно-издательский
Центр «Республика»
Комитета Российской
Федерации по печати.

Издательство «Республика». 125811, ГСП,
Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Издательство «ТЕРРА». 113184, Москва,
Озерковская наб., 18/1, а/я 27.